La lógica de las ciencias sociales

Jürgen Habermas



tecnos

JÜRGEN HABERMAS

LA LOGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES



Los derechos para la versión castellana
de la obra *Zur Logik der Sozialwissenschaften*
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,
1982 (All Rechte verbehalten), son propiedad de Editorial Tecnos, S.A.

Traducción:
Manuel Jiménez Redondo

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

O'Donnell, 27 - 28009 Madrid
ISBN: 84-309-1561-3
Depósito Legal: M-16112-1988

Printed in Spain. Impreso en España por GAMA. Tracia, 17. Madrid

INDICE

INTRODUCCION

En esta edición aumentada de *La lógica de las Ciencias Sociales* Habermas presenta una cuidada selección de sus escritos metodológicos, que constituye la mejor introducción a que el lector puede recurrir para entender cabalmente los problemas que han movido al autor en las distintas etapas de su producción.

No es difícil reconocer en estos textos los pasos, rupturas internas, caminos abandonados etc., que, pese a su unidad temática, marcan la obra de nuestro autor desde los ensayos recogidos en *Teoría y Praxis* hasta la *Teoría de la Acción Comunicativa* y *El Discurso Filosófico de la Modernidad.* El libro constaba inicialmente de los dos trabajos introductorios y del «informe bibliográfico» sobre la lógica de las ciencias sociales. Advierta el lector que al final de ese informe, pese a la afirmación de Habermas en el prefacio a la nueva edición de que en él se rompe con la filosofía del sujeto, hay una vuelta a la filosofía del sujeto, en una versión más que hegelianizante de la metapsicología de Freud. El marco de pensamiento que va desde el final de ese informe hasta «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», que es el primer artículo que Habermas añade a la nueva edición, circunscribe la atravesada posición que en la producción de Habermas ocupa el libro que lo hizo famoso, *Conocimiento e Interés.* Este libro queda después desmontado en piezas que, tras ser relativizadas, encajan en lugares muy distintos. Entre «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» y la discusión con Luhmann, sobre todo en la larga nota 2 de la sección II, vemos emerger un nuevo marco de pensamiento en que queda reasumida toda la temática anterior. Ya sin solución de continuidad, el marco así establecido, que tiene su primera expresión madura en los ensayos recogidos en *Reconstrucción del Materialismo Histórico,* conduce directamente a *Teoría de la Acción Comunicativa.* Y sin embargo, Habermas señala aún una sutil ruptura que el lector tiene señalizada en la sección 3 del «Fragmento» final.

Escribe Habermas en el prólogo a la primera edición que su negativa a reeditar el «informe bibliográfico» que le da título, se debía a que no quería ver confundido lo que no eran más que procesos de autoaclaración con el testimonio escrito que queda de ellos. Pero afortunadamente, quizá este libro no ofrece otra cosa que un permanente proceso de autoaclaración que llega a transformarse en una suerte de biografía intelectual, donde paso a paso se van dando cita las corrientes fundamentales de la filosofía y teoría sociológica contemporáneas hasta formar el nudo de tradiciones que hoy constituye la obra de Habermas.

En el espacio de veinte años que van desde el primero de los artículos aquí recogidos hasta el último de ellos, esta obra es contemporánea en sus tres primeros estudios de la *Dialéctica Negativa* de Adorno, de cuya sombra trata de escapar sin conseguirlo. Con el «informe bibliográfico», a la vez que intenta de nuevo escapar de esa sombra, acabó literalmente en la filosofía y teoría sociológica alemanas contemporáneas con la idea de una «ciencia unificada» y se convirtió además en el vehículo en que retornaron a Alemania «tradiciones emigradas» que quedaron fundidas de inmediato con otras tradiciones de filosofía alemana del lenguaje en cuyo origen están nombres como Hamann, Herder, Humboldt, Schleiermacher, etc. Y sin embargo, en el intento de eludir las consecuencias del análisis de Wittgenstein por un lado, y a Gadamer, por otro, ese escrito queda de nuevo atrapado por la sombra de la tradición hegeliana, cuyo remate y fin Habermas insistentemente ve en Adorno; queda ahogado en el paradigma que trata de superar. En «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», que es tanto una crítica a Gadamer como una crítica implícita de *Conocimiento e Interés,* Habermas busca un camino entre dos tradiciones de pensamiento que significan ambas un final, que ponen ambas en tela de juicio la posibilidad de la teoría sociológica desarrollada en el seno de la «tradición de la razón» y que en cualquier caso exigen, cuando menos, si es que se quiere proseguir lo que esa tradición pretendió, una mudanza en el estado de agregación de la filosofía. Ese camino es una de las piezas más debatidas del pensamiento de Habermas: el proyecto de una pragmática universal o teoría de la competencia comunicativa. Provisto de ese medio, se enfrenta Habermas a la teoría sociológica de Luhmann, que definitivamente lo había arrancado de la sombra de Adorno. Habermas, en efecto, no puede menos que empezar viendo en Luhmann una versión positiva de la visión sistémica de la sociedad de Adorno y por tanto la burla a una crítica autonomizada que, sin ser capaz de dar razón de sus propios fundamentos, ve arrebatado su terreno por una teoría sociológica que se muestra holgadamente capaz de adueñarse de él tras cambiarlo de signo. Es el verdadero final de la Teoría Crítica. El enfrentamiento con Luhmann significa para Habermas su despedida definitiva de las categorías de la tradición de pensamiento dialéctico. Desde ese momento ve en los planteamientos subjetivistas de teoría sociológica, por un lado, y en el funcionalismo sistémico, por otro, los «disiecta membra» de las bases del análisis que en el seno del pensamiento moderno se había hecho de la modernidad cultural y social, miembros que hay que volver a reunir en unos términos que definitivamente no pueden ser ya los de la Lógica de Hegel. Y en el plano de la teoría, lo primero es lo primero; a principio de los años setenta Habermas da a la «teoría crítica» un controvertido giro teorético, que difícilmente puede considerarse sólo como expresión del desconcierto

que las corrientes críticas sufren en esa década. En todo caso, pienso que las cuitas teoréticas de Habermas son difíciles de entender si no es sobre el trasfondo del punto a que los francfortianos habían llevado la tradición del pensamiento dialéctico.

El epílogo a los escritos de teoría del conocimiento de Nietzsche señaliza el lugar que corresponde a la filosofía, concluida la «gran tradición» de pensamiento filosófico. A propósito de ese artículo se ha criticado la falta de perspicacia de Habermas acerca de la influencia que la obra de Nietzsche estaba llamada a ejercer durante los años setenta. Y efectivamente, las afirmaciones con que Habermas inicia ese epílogo no son precisamente un modelo de perspicacia. Ello no  obstante, en *El Discurso Filosófico de la Modernidad* puede insistir en que el tipo de pensamiento que durante los años setenta tan enérgicamente ha penetrado en la conciencia pública de la mano del postestructuralismo francés, se ve abocado a la misma aporética en que ya naufragó la obra de Adorno. Habermas toma de ello ocasión para hacer extensivo su análisis de la obra de Adorno a todo el pensamiento contemporáneo que, siquiera por vía de negación, «permanece solidario de la metafísica en el instante mismo en que ésta se viene abajo». Por último, en «El sujeto de la historia» Habermas da la razón a la filosofía de la historia a la vez que rotundamente se la quita; la moderna filosofía de la historia responde a experiencias que han de reelaborarse en otro marco conceptual que Habermas, consecuentemente con lo que venimos señalando, pretende completamente ajeno a los supuestos básicos de la filosofía occidental de la historia; si ello es o no es así, es cuestión controvertida sobre la que habrá de juzgar el lector, quien, de todos modos y por último, haría muy bien en poner en relación ese capítulo con lo que en la sección del «Fragmento» final el autor dice sobre la tradición hegeliano-marxista de filosofía de la historia, sobre la teoría de los intereses cognoscitivos, sobre lo que implica el prescindir de ellas o el relativizarlas etc., pues sólo así es posible captar en todo su alcance la solución que propone Habermas de las cuestiones universalismo-particularismo y objetivismo-subjetivismo en las ciencias sociales, en unas brillantes páginas que constituyen todo un ejemplo de distanciamiento, incluso de escepticismo, o en todo caso, de ausencia de cualquier dogmatismo frente a su propia obra. Esas páginas coinciden con las finales de *Teoría de la Acción Comunicativa.*

Más que un libro acabado el lector tiene aquí una especie de historia interna de la emergencia de problemas básicos que han venido atribulando a la filosofía y teoría sociológica contemporáneas en los dos últimos decenios. Suele decirse, incluso en círculos nada próximos a Habermas, que cuando éste señala un problema, lo hay y fundamental. Cosa distinta es que se compartan sus soluciones. Lo primero convierte a esta selección de escritos metodológicos en una pieza clave de la discusión de fundamentos de las ciencias sociales en la actuali-

dad. En cuanto a lo segundo, pienso que tampoco Habermas ha pretendido en ningún momento tener la última palabra, ni siquiera provisionalmente. De ello quizá sea buena prueba este libro, en que en veinte años de producción vemos a un autor ponerse al menos tres veces radicalmente en cuestión. A mi juicio, en este perenne y consciente carácter de «work in progress» en el que se dan insistentemente cita todo el pensamiento filosófico y teoría sociológica contemporáneos es donde radica el interés de la obra de Habermas. *La Lógica de las Ciencias Sociales,* quizá sea el mejor ejemplo que de ese carácter de toda su obra ha ofrecido Habermas.

Como traductor sólo me cabe añadir que he hecho todo lo que estaba de mi parte para obligar a Habermas a hablar en castellano, lo cual es negocio más bien trabajoso, cuando no imposible. Por otro lado, como el propio Habermas señala en el prólogo, sólo en cada paso siguiente saca el autor por entero a la luz la problemática contenida en el anterior. Si a veces cabe dudarlo, es decir, si en ocasiones esa luz carece de la intensidad deseable, ello hay que atribuirlo, aparte de las responsabilidades que correspondan a la traducción, a lo que Habermas ha llamado su «subdesarrollado sentido pedagógico». Sin embargo, el lector puede sentirse en ocasiones tentado a exagerar ese subdesarrollo y a acusar a Habermas de especialmente inmisericorde, sobre todo en algunos fragmentos de la discusión con Niklas Luhmann; creo que en este caso el lector no sería del todo justo. Ese trabajo fue publicado inicialmente en un libro conjunto de Habermas y Luhmann, y Habermas responde en él a la contribución de Luhmann. Cuando Habermas lo incluye en esta selección no puede menos de suponerlo dirigido a un lector familiarizado (en nuestros medios es difícil imaginarse hasta qué punto) con la teoría sociológica de su oponente. No pretendo con esto disculpar a Habermas de su evidente propensión a hacer aún más difícil lo que ya es de por sí complejo y difícil; pero sí conviene subrayar que buena parte de las dificultades adicionales con que tropieza la recepción de la obra de Habermas se debe a que todos sus escritos dan por conocido un contexto de discusión extraordinariamente complejo y plural, el de la filosofía y teoría social alemanas de los dos últimos decenios, que sólo muy fragmentariamente ha sido recibido entre nosotros. Ello da lugar en ocasiones a tiros más bien errados que en el lugar de origen de estas discusiones, tanto al autor como a sus más enérgicos y agresivos oponentes quizá les hicieran sonreír; claro es que nunca cabe excluir del todo la posibilidad de malentendidos tan productivos como radicales, mas acaso en nuestra situación de penuria no sea del todo conveniente confiar demasiado en ella.

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

Enero de 1987

PREFACIO A LA NUEVA EDICION

El informe bibliográfico sobre la *Lógica de las Ciencias Sociales*[1] que constituye el núcleo de los escritos metodológicos aquí reunidos surgió a mediados de los años sesenta cuando la teoría analítica de la ciencia, con su idea básica de una ciencia unitaria, dominaba todavía ampliamente la autocomprensión de la sociología. El informe contribuyó a que este contexto cambiara radicalmente en el decenio siguiente. El informe no se limita a proseguir la crítica de Adorno al positivismo, sino que dirige la atención a un ancho espectro de planteamientos no convencionales,que, como Richard F. Bernstein[2] pudo constatar en 1976, habían dado lugar a una «reestructuración de la teoría de la sociedad»: a la filosofía lingüística del segundo Wittgenstein, a la hermenéutica de Gadamer y a la etnometodología fenomenológica atenida a los planteamientos de Alfred Schütz. Mi apropiación de la hermenéutica y de la filosofía analítica me condujo entonces a la convicción de que la Teoría Crítica de la Sociedad tenía que liberarse de la conceptuación de la filosofía de la conciencia, de las categorías básicas de la tradición filosófica que se remonta a Kant y Hegel[3]. El resultado estrictamente metodológico de mi dedicación a la hermenéutica y a la filosofía analítica consistió en primer término en que me fue posible poner al descubierto la dimensión de un acceso en términos de comprensión al ámbito objetual simbólicamente estructurado de las ciencias sociales[4]. Esta reconstrucción de una dimensión hermenéutica olvidada, de la que en el campo de la teoría analítica de la ciencia sólo se ha vuelto a tomar conciencia a resultas del debate entre Kuhn y Popper[5], se vio acompañado en mi caso por

[1] Para las recensiones a estos trabajos, cfr. R. GOERTZEN, *Jürgen Habermas, Eine Bibliographie*, Frankfurt, 1982, pp. 35 ss.

[2] R. F. BERSTEIN, *The Reestructuring of Social and Political Theory*, N. Y. 1976.

[3] Albrecht Wellmer ha llamado más tarde a esto el «giro lingüístico» de la Teoría Crítica: «Kommunikation und Emanzipation. Überlegung zur sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie», en U. JAEGGI, A. HONNETH (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1977, 465 ss.; primero en inglés en H. P. BYRNE (ed.) *Critical Theory, Philosophy and Social Theory*, Stony Brooks Studies in Philosophy, vol. 1, 1974, pp. 74 ss.

[4] Cfr. la excelente documentación de R. DALLMAYR, TH. MCCARTHY, *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, 1977.

[5] W. DIEDERICH (ed.) *Beiträge zur diachronische Wissenschaftstheorie*, Frankfurt, 1974.

el deslinde que enseguida hube de trazar frente a la pretensión de universalidad de la hermenéutica de Gadamer[6].

Los títulos de los cuatro apartados principales, bajo los que se recogen los estudios reunidos en este libro, caracterizan posiciones con las que la Teoría Crítica de la Sociedad hubo de entrar en discusión en los dos últimos decenios, para poder obtener, desde un punto de vista metodológico, claridad sobre su propia posición. Pero la secuencia de títulos no designa tanto frentes en que se libraron batallas, sino sobre todo pasos de un proceso de aprendizaje. Sólo en la medida en que fui quedando convencido de la relativa razón de aquellos con quienes discutí, me fue posible también irme percatando de los puntos en que se hacían necesarios los deslindes[7]: deslindes contra la pretensión de exclusividad de las ciencias experimentales nomológicas, contra el idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva, contra la tendencia objetivista de un funcionalismo sistémico autonomizado, contra las consecuencias relativistas que se siguen de una metacrítica a la teoría del conocimiento, que hoy, en términos algo distintos, ha vuelto a convertirse en actual[8]. Mi deslinde contra el dogmatismo de la tradición de la filosofía de la historia, lo vuelvo a sacar a relucir sólo por una razón: los neoconservadores parecen enpeñados en reconstruir ese hombre de paja para convertirlo en blanco fácil de unos tiros que apuntan en realidad en otra dirección.

Aunque sigo considerando correctas las líneas centrales de mi argumentación, creo que no debo ocultar los titubeos que me han embargado cuando casi veinte años después he vuelto a leer mis aportaciones a la llamada «disputa sobre el positivismo». En estos tres artículos peleo con problemas, acerca de los cuales sólo más tarde logré una claridad suficiente. La reedición de estos primeros trabajos se justifica quizá por los temas que en los años siguientes abordé y desarrollé: me refiero a la distinción entre diversos intereses rectores del conocimiento, al papel de la comprensión hermenéutica, al significado emancipatorio de la autorreflexión, a la conexión de la lógica de la investigación con la lógica de los discursos formadores de la volun-

---

[6] Para mi discusión con Gadamer, cfr. el colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971; cfr. también P. RICOEUR, «Ethics and Culture, Habermas and Gadamer in Dialogue», en *Philosophy Today*, 2, 1973, pp. 153 ss; J. MENDELSOHN «The Habermas-Gadamer Debate», en *New German Critique*, 1979, pp. 44 ss.; D. MISGELD, «Gadamer Hermeneutics» en *Philosophy Soc. Science*, 9, 1979, pp. 221 ss.; A. R. HOW, «The Habermas-Gadamer Debate», en *Journal Brit. Soc. Phenom*, 11, 1980, pp. 131 ss.; U. NASSEN, «H. G. Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik, Diskurs», en U. NASSEN (ed.), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn, 1982, pp. 301 ss.

[7] Para una visión de conjunto, cfr. TH. A. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*.

[8] R. RORTY, *The Mirror of Nature*, New Jersey, 1980.

tad común y finalmente a la idea intuitiva de una racionalidad que sólo se hace valer sin recortes en una «discusión libre de dominio», idea que sólo en 1972 convertiría en una teoría discursiva de la verdad partiendo para ello de Peirce y sirviéndome de la teoría de la argumentación de Toulmin. Sin embargo, dos de los temas tocados en esos trabajos no he vuelto a *tocarlos más:* la tentativa de asegurar al concepto dialéctico de totalidad un lugar en la formación de las teorías en ciencias sociales, y el esfuerzo por mostrar tipos de una experiencia no restringida en formas alternativas de investigación sociológica[9]. Estos dos temas he podido dejarlos de lado porque hasta el momento no me he visto en la necesidad dé reconstruir los conceptos básicos de la lógica de Hegel.

Otra reserva se refiere al puesto de las discusiones metateoréticas en general. Los trabajos en que me he ocupado de cuestiones metodológicas han tenido siempre el carácter de contribuciones a una determinada discusión, de respuestas polémicas, de recensiones de libros de esta o aquella corriente, etc.; nunca me he puesto a escribir una monografía sobre esta clase de cuestiones. Este carácter ocasional se debe entre otras cosas a que en este campo no me considero un especialista; pero además, los problemas de lógica de la investigación sólo me han interesado en conexión con las cuestiones materiales de la teoría de la sociedad.

Pese a ello, durante mucho tiempo estuve convencido de que la empresa de una teoría crítica de la sociedad tendría ante todo que poder dar razón de sí misma por vía metodológica y de teoría del conocimiento. La «fundamentación de las ciencias sociales en términos de teoría del lenguaje», que en su momento puse en perspectiva en el prefacio a *La Lógica de las Ciencias Sociales,* refleja todavía esa convicción. Pero es una convicción que he dejado de lado desde que, al intentar introducir la teoría de la acción comunicativa desde una perspectiva metodológica, me percaté de que ello no conducía sino a un callejón sin salida. El trabajo que recojo en el apéndice se quedó en fragmento entre otras razones porque las categorías complementarias de «acción comunicativa» y «mundo de la vida» no pueden introducirse si nos limitamos a una consideración metodológica de la problemática de la comprensión.

La teoría de la acción comunicativa que he publicado mientras tanto[10] no es una prosecución de la metodología con otros medios. Esa obra rompe con el primado de la teoría del conocimiento, trata las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento *con indepen-*

[9] Cfr. sobre este tema la interesante investigación de W. BONSS, *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung der empirischen Sozialforschung,* Frankfurt, 1982.

[10] J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa,* 2 tomos, Madrid, 1987.

dencia de los presupuestos transcendentales del conocimiento. Este giro desde la teoría del conocimiento a la teoría de la comunicación me ha permitido dar respuestas sustanciales a cuestiones que desde una perspectiva metateórica sólo podían iluminarse como cuestiones y aclararse en sus presupuestos: a la cuestión de la base normativa de una teoría crítica de la sociedad, a la cuestión de la objetividad de la comprensión y de la unidad en el pluralismo de las formas de vida y juegos de lenguaje, a la cuestión de la posibilidad de un «funcionalismo de orientación histórica» y a la cuestión de cómo cabe superar la competencia de paradigmas entre la teoría de sistemas y la teoría de la acción.

Naturalmente que la *Lógica de las Ciencias Sociales* sigue conservando su propia razón de ser. También la teoría de los intereses cognoscitivos, en la que confluyeron mis trabajos metodológicos, ha seguido siendo desarrollada mientras tanto por K. O. Apel [11]; pero cabe preguntar qué relación guarda esa teoría con la teoría de la acción comunicativa, con la cual comparte, desde luego, el enfoque de una pragmática formal [12]. Mis dudas se refieren simplemente a la premisa subyacente de que la metodología y la teoría del conocimiento son las vías regias para un análisis de los fundamentos de una teoría de la sociedad.

Un problema que en el trabajo que recojo en el apéndice no está desarrollado suficientemente, lo trataré con algo más de detalle en conexión con un estudio sobre «Conciencia moral y acción comunicativa»; se trata de la aclaración del peculiar *status* que tienen las ciencias sociales que proceden en términos reconstructivos [13].

J. H.

Munich, agosto 1982

[11] K. O. APEL, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik», en *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 24 ss., pp. 134 ss.; del mismo autor *Die Erklärung-Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischen Sicht*, Frankfurt, 1979, pp. 289 ss. El concepto de «interés cognoscitivo» lo trato ya en mi artículo de 1963, cfr. más abajo pp. 39 ss.; y también pp. 50 ss.; pp. 65 ss.

[12] Mientras tanto se han hecho también importantes objeciones contra la teoría de los intereses cognoscitivos, entre otros por D. LACAPRA, «Habermas and the Grounding of Critical Theory», en *History and Society*, 16, 1977, pp. 237 ss.; I. OVEREND, «The Idea of A Critical Theory, trichotomous conception of science, en *Phil. Social Science*, 8, 1978, pp. 1 ss.; N. STOCKMANN, «Habermas, Marcuse and the Aufhebung of science and technology, en *Phil. Soc. Science*, 8, 1978, pp. 15 ss.; R. GEUSS, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge, 1981, M. HESSE, «Science and Objectivity», en D. HELD, J. THOMPSON (eds.), *Habermas, Critical Debates*, London, 1982.

[13] D. GARZ, *Zur Bedeutung rekonstruktiven Sozialisationstheorien in der Erziehungswissenschaft*, Diss. phil. Hamburg, 1982, Cfr. también más abajo pp. 332 ss. nota 2.

PREFACIO

Durante tres años he venido resistiéndome a las peticiones de que volviera a publicar mi informe bibliográfico *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Beiheft 5 de la revista *Philosophische Rundschau,* Siebeck und Mohr, Tubinga) publicado en febrero de 1967 y agotado enseguida. Mi opinión es que no deben confundirse los procesos de autoaclaración con los resultados que se obtienen de ellos. Y no quería dar pábulo a tal pelígro haciendo una nueva edición de ese trabajo en forma monográfica. Mientras tanto otros lo han hecho; el trabajo corre de mano en mano en una edición pirata que ha alcanzado ya un alto número de ejemplares, sin que por supuesto le acompañe la menor introducción aclaratoria. Es la razón por la que me he decidido a recoger en este libro ese y otros trabajos. El libro contiene fragmentos de un proceso de clarificación que, como demuestra mi actual discusión con la teoría de sistemas de Niklas Luhmann, hoy quisiera proseguir en otra dirección. Mi intento de entender el psicoanálisis como análisis del lenguaje *(Conocimiento e Interés;* «La pretensión de universalidad de la hermenéutica»), constituye un paso en el camino hacia una teoría de la acción comunicativa. Estoy convencido de que la fundamentación de las ciencias sociales en términos de teoría del lenguaje también contribuirá a aclarar algunas cuestiones controvertidas de la lógica de la investigación.

El contexto en que se sitúa esta tarea queda excelentemente carácterizado, a mi entender, por Albrecht Wellmer en su libro sobre *Teoría crítica de la sociedad y positivismo* (Suhrkamp 1969). También encuentro instructivo el trabajo de Michael Theunissen titulado «Crítica de la teoría crítica» (de Gruyter 1969) [1].

J. H.

Francfort del Meno, septiembre 1970

[1] Cfr. M. THEUNISSEN, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien,* Berlín, 1981.

1. DISPUTA SOBRE EL POSITIVISMO

1. APENDICE A UNA CONTROVERSIA (1963). TEORIA ANALITICA DE LA CIENCIA Y DIALECTICA*

«La totalidad social no lleva ninguna vida propia por encima de lo que comprende, de aquello en que consiste. Se produce y reproduce a través de sus momentos particulares... Ni el todo puede ser aislado de la vida, de la cooperación y del antagonismo de sus elementos, ni tampoco puede entenderse el funcionamiento de ningún elemento sin tener presente el todo, que tiene su esencia en el movimiento de lo particular. Sistema y particularidad son recíprocos y sólo pueden conocerse en su reciprocidad» [1]. Adorno entiende la sociedad en categorías que no niegan provenir de la lógica de Hegel. Entiende la sociedad como totalidad en un sentido estrictamente dialéctico que le prohíbe concebir orgánicamente el todo conforme al principio de que el todo es más que la suma de sus partes; pero la totalidad tampoco es una clase que pudiera definirse en términos de extensión lógica tomando conjuntamente todos los elementos comprendidos bajo ella. Por tanto, el concepto dialéctico de totalidad no cae bajo la justificada crítica a los fundamentos lógicos de aquellas teorías de la forma [2] que en su ámbito rechazan toda clase de investigación realizada conforme a las reglas formales del arte analítico; y sin embargo, transciende sin duda los límites de la lógica formal, en cuyo reino de sombras la dialéctica misma no puede aparecer como otra cosa que como una quimera.

Pero dejemos en paz a los lógicos, los sociólogos tienen para tales quimeras, que están lejos de ser nada, un atinado término: las expresiones que se refieren a la totalidad del plexo de la vida social se consideran hoy, por ese solo hecho, ideología. En la medida en que la autocomprensión de las ciencias sociales viene determinada por la teoría analítica de la ciencia, la presunta ilustración radical husmea en cada jugada dialéctica un fragmento de mitología y acaso no del todo sin razón; pues la ilustración dialéctica [3] a cuya contundencia trata de escapar esa otra ilustración chata, conserva, en efecto, del mito

* Publicado en : Max Horkheimer (ed.), *Zeugnisse, Festschrift für Theodor W. Adorno,* Frankfurt, 1963, pp. 473-501; la presente es una versión abreviada.

[1] TH. W. ADORNO, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», en : *Kölner Zeitschrift für Soziologie,* 14 (1962), p. 251.

[2] Cfr. E. NAGEL, *The Structure of Science,* London, 1961, pp. 380 ss.

[3] Cfr. M. HORKHEIMER y TH. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, 1947, pp. 13 ss.

una idea dejada de lado por el positivismo, a saber: que el proceso de investigación organizado por los sujetos pertenece, a través de los actos de conocimiento, al contexto objetivo que se busca conocer. Esta idea presupone ciertamente a la sociedad como totalidad y a sociólogos que reflexionen sobre sí a partir de su contexto. Bien es verdad que las ciencias sociales que proceden en términos empírico-analíticos tienen también un concepto de totalidad; sus teorías son teorías de sistemas, y una teoría general tendría que referirse al sistema social en conjunto. Con esta anticipación, el acontecer social es entendido como un plexo funcional de regularidades empíricas; en los modelos a que se ajustan esas ciencias sociales las relaciones entre magnitudes covariantes se consideran en su totalidad como elementos de un contexto interdependiente. Sin embargo, esa relación entre el sistema y sus elementos, reflejada en términos hipotéticos en un plexo deductivo de funciones matemáticas, debe distinguirse con todo rigor de esa otra relación entre la totalidad y sus momentos, que sólo cabe desplegar en términos dialécticos. La diferencia entre sistema y totalidad en el sentido indicado no puede designarse directamente; pues en el lenguaje de la lógica formal quedaría disuelta, y en el lenguaje de la dialéctica tendría que ser superada y suprimida. En vez de eso, vamos a acercarnos, por así decirlo, desde fuera a ambas formas típicas de ciencia social, de las cuales una se limita a un uso operacional del concepto de sistema, mientras que la otra insiste en un concepto dialéctico de totalidad. Empecemos cotejando ambos tipos, fijándonos para ello en cuatro distinciones características.

1. En el marco de una teoría estrictamente experimental el concepto de sistema no puede tener otro cometido que designar de modo formal el plexo interdependiente de funciones que a su vez se interpretan como relaciones entre variables del comportamiento social. El concepto de sistema mismo permanece tan externo al ámbito de experiencia analizado como las proposiciones teóricas que lo explicitan. Los preceptos de las metodologías empírico-analíticas sólo contienen, junto a reglas de lógica formal para la estructuración de un plexo deductivo de proposiciones hipotéticas, es decir, de un cálculo que resulte útil en ciencia experimental, la exigencia de elegir supuestos básicos simplificados que permitan la deducción de hipótesis legaliformes que sean empíricamente contrastables. En ocasiones se dice que la teoría ha de ser «isomorfa» a su ámbito de aplicación; pero ya esta forma de expresarse puede conducir a error. Pues en principio no sabemos nada de una correspondencia ontológica entre categorías científicas y estructuras de la realidad. Las teorías son esquemas de ordenación que construimos a voluntad en un marco sintácticamente vinculante. Tales esquemas resultan útiles para un ámbito especial de objetos cuando la diversidad de lo real se ajusta efectivamente a ellos.

De ahí que la teoría analítica de la ciencia pueda también insistir en el programa de una ciencia unificada: una concordancia fáctica entre las hipótesis legaliformes deducidas y las regularidades empíricas es en principio contingente y permanece como tal externa a la teoría. Se considera inadmisible toda reflexión que no se conforme con eso.

Una teoría dialéctica de la sociedad no tiene más remedio que hacerse culpable de tal inmodestia. Pone en tela de juicio que la ciencia, en relación con el mundo creado por los hombres, pueda proceder con la misma indiferencia con que con tanto éxito lo han hecho las ciencias naturales exactas. Las ciencias sociales tienen que asegurarse de antemano de la adecuación de sus categorías al objeto, porque los esquemas de ordenación a que se ajustan (sólo contingentemente) magnitudes covariantes, yerran nuestro interés por la sociedad. No cabe duda de que las relaciones institucionalmente cosificadas quedan recogidas como otras tantas regularidades empíricas en los retículos de estos modelos científicos; y también es cierto que un saber empírico-analítico de este tipo puede capacitarnos para hacer uso de determinadas relaciones de dependencia y controlar técnicamente ciertas magnitudes sociales como controlamos la naturaleza. Pero en cuanto nuestro interés cognoscitivo apunta más allá de la dominación de la naturaleza, es decir, más allá de la manipulación de ámbitos naturales o cuasinaturales, la indiferencia del sistema frente a su ámbito de aplicación se trueca en una falsificación del objeto. La estructura del objeto, preterida en favor de una metodología general, condena y torna irrelevante a la teoría en que esa estructura no puede penetrar. En el ámbito de la naturaleza la trivialidad de ciertos conocimientos verdaderos no llega a cobrar ningún peso; pero en las ciencias sociales se produce esa venganza del objeto cuando el sujeto implicado en el conocimiento queda apresado precisamente por las coacciones de la esfera que trata de analizar. De ello sólo puede liberarse en la medida en que entienda el plexo de la vida social como una totalidad que determina incluso a la investigación misma. A la vez, la ciencia social pierde con ello su presunta libertad en la elección de categorías y modelos; ahora sabe que «no dispone de datos no cualificados, sino únicamente de datos que vienen estructurados por el plexo de la totalidad social» [4].

Pero la exigencia de que la teoría en su construcción y en la estructura del concepto ha de tener su medida en la cosa, de que la cosa ha de hacerse valer en el método conforme a su propio peso, esta exigencia, allende toda teoría de la copia o reflejo, sólo puede ser satisfecha dialécticamente. Sólo el aparato científico puede abrir un objeto, de cuya estructura, empero, he tenido que entender algo previamente para que las categorías elegidas no le permanezcan externas.

[4] TH. W. ADORNO, Loc. cit., p. 250.

Este círculo no puede romperse reclamando una inmediatez apriórica o empirista en el acceso al ámbito objetual, sino que hay que pensarlo dialécticamente partiendo de la hermenéutica natural del mundo de la vida social. En lugar de un plexo hipotético-deductivo de proposiciones, aquí hay que recurrir a una explicación hermenéutica del sentido. En lugar de una correspondencia biunívoca de símbolos y significados, aquí hemos de partir de categorías inicialmente preentendidas de forma confusa que van cobrando progresivamente determinación según el puesto que lleguen a ocupar en el desarrollo del todo. Los conceptos de tipo relacional quedan sustituidos por conceptos capaces de expresar juntamente sustancia y función. Estas teorías de tipo más ágil asumen de forma reflexiva, incluso en la organización subjetiva del aparato científico, ser ellas mismas momentos del plexo objetivo que someten a análisis.

2. Con la relación entre teoría y objeto cambia también la relación entre teoría y experiencia. Los procedimientos empírico-analíticos sólo consienten un tipo de experiencia que ellos mismos definen. Unicamente la observación controlada del comportamiento físico que en un campo aislado bajo circunstancias reconocibles pueda ser organizada por sujetos intercambiables a voluntad, parece permitir juicios de percepción intersubjetivamente válidos. Estos representan la base de experiencia en que han de descansar las teorías si las hipótesis obtenidas deductivamente no sólo han de ser lógicamente correctas sino también empíricamente atinadas. Las ciencias experimentales en sentido estricto insisten en que toda proposición susceptible de discutirse pueda ser controlada, a lo menos indirectamente, por medio de esa experiencia tan estrechamente canalizada.

Una teoría dialéctica de la sociedad no puede menos de oponerse a ello. Si la construcción formal de la teoría, la estructura de los conceptos, la elección de categorías y modelos no pueden atenerse ciegamente a las reglas abstractas de una metodología general, sino que, como hemos visto, han de estar cortadas de antemano al talle de un objeto preformado, la teoría no puede ponerse en concordancia sólo a posteriori con una experiencia que en tal caso sólo puede ser una experiencia restringida. Mas se me puede decir que la requerida coherencia del planteamiento teórico con el proceso social global al que pertenece la propia investigación sociológica, remite asimismo a la experiencia. Y así es, pero las ideas de este tipo proceden en último término del fondo de una experiencia precientíficamente acumulada que todavía no ha eliminado de sí como elemento puramente subjetivo el cuerpo de resonancia que es el entorno social centrado en términos biográficos, es decir, la formación adquirida por el sujeto entero [5].

[5] Partiendo del concepto de «mundo de la vida» de Dilthey y Husserl, Alfred

Esta experiencia previa de la sociedad como totalidad guía el diseño de la teoría en la que se articula y a través de cuyas construcciones puede ser controlada de nuevo mediante experiencias. Pues también en la etapa final, en que la empiria en tanto que observación organizada se ha separado del pensamiento tras haberse contraído éste a proposiciones hipotéticamente necesarias y se opone a él desde fuera como una instancia externa, tiene que seguir produciéndose concordancia. Tampoco una teoría dialéctica puede contradecir a la experiencia por restringida que ésta sea. Pero por otro lado, no está obligada a renunciar a todos los pensamientos que escapan a este control. No todos sus teoremas pueden traducirse al lenguaje formal de un plexo hipotético-deductivo; no todos pueden corroborarse sin discontinuidades mediante hallazgos empíricos —por lo menos los centrales.

El concepto de sistema que las ciencias sociales analíticas presuponen no puede en absoluto, por su propio sentido operacional, ser confirmado o refutado como tal empíricamente; por muchas que sean las hipótesis legaliformes y por comprobadas que hayan quedado, no bastarían a demostrar que la estructura de la sociedad satisface, en efecto, el plexo funcional que analíticamente se presupone como marco de covariaciones posibles. En cambio, el concepto dialéctico de sociedad como totalidad exige que los instrumentos analíticos y las estructuras sociales se engranen entre sí como ruedas dentadas. La anticipación hermenéutica de la totalidad ha de acreditarse en términos más que instrumentales, ha de probarse correcta en el curso de la explicación justo como un concepto adecuado a la cosa, mientras que en relación con el retículo que el concepto de sistema presupone, lo más que podemos decir es que la pluralidad de los fenómenos se le ajusta. Sobre el trasfondo de esta pretensión queda claro el desplazamiento de acentos en la relación entre teoría y empiria: por una parte, en el marco de la teoría dialéctica incluso los medios categoriales, que en otros contextos sólo reclaman validez analítica, han de acreditarse en la experiencia; pero por otra parte esta experiencia no se identifica con observación controlada, de suerte que un pensamiento, aun sin ser indirectamente susceptible de una falsación estricta, puede mantener su legitimidad científica.

3. La relación entre teoría y experiencia determina también la que se da entre teoría e historia. Los procedimientos empírico-analíticos se esfuerzan por comprobar las hipótesis legaliformes siempre del mismo modo, se trate de un material histórico o de fenóme-

Schütz salva para la metodología de las ciencias sociales un concepto de experiencia aún no recortado en términos positivistas, en: A. SCHÜTZ, *Collected Papers*, Den Haag, 1962, Primera parte, pp. 4 ss.

nos de la naturaleza. En ambos casos una ciencia que aspire a este título en sentido estricto, ha de proceder generalizando; y las dependencias legaliformes que fija son por su propia forma lógica fundamentalmente iguales. Lo que específicamente puede dar de sí una teoría científica es resultado del propio procedimiento con que experimentalmente se controla la pertinencia de una hipótesis: permite pronósticos condicionados acerca de procesos objetivos u objetivados. Puesto que comprobamos una teoría comparando los sucesos pronosticados con los efectivamente observados, una teoría suficientemente comprobada empíricamente nos permite, en virtud de los enunciados generales, es decir, de las leyes que contiene, y con la ayuda de condiciones marginales, definir el caso que tenemos delante, subsumir el caso bajo una ley y hacer un pronóstico en relación con la situación dada. A la situación descrita por las condiciones marginales solemos llamarla causa, y al suceso pronosticado efecto. Cuando nos servimos de este modo de una teoría para predecir un suceso, decimos que podemos «explicar» ese suceso. Pronóstico condicionado y explicación causal son expresiones distintas para designar un mismo resultado específico de las ciencias teoréticas.

También las ciencias históricas se miden, según la teoría analítica de la ciencia, por los mismos criterios; ciertamente que combinan los medios lógicos para un interés cognoscitivo distinto. Su meta no es la deducción y confirmación de leyes universales sino la explicación de sucesos individuales. Para ello los historiadores presuponen un conjunto de leyes triviales, en su mayoría reglas psicológicas o sociológicas de experiencia, para inferir a partir de un suceso dado una causa hipotética. La forma lógica de la explicación causal es en todos los casos la misma; pero las hipótesis, cuya comprobación empírica importa, se refieren en las ciencias generalizantes a leyes obtenidas deductivamente para condiciones marginales arbitrariamente dadas, en las ciencias históricas a esas condiciones marginales mismas, que, suponiendo pragmáticamente reglas de experiencia cotidiana, interesan como causa de un suceso individual del que tenemos históricamente constancia[6]. En el análisis de determinadas causas de este o aquel suceso, las leyes en que uno tácitamente se basa pueden tornarse problemáticas; tan pronto como el interés de la investigación deja de tener entonces su centro de gravedad en los enunciados hipotético-singulares que han de explicar sucesos específicos, y se orienta a proposiciones hipotético-generales, a las leyes del comportamiento social hasta entonces simplemente presupuestas, el historiador se convierte en sociólogo; el análisis pertenece entonces al ámbito de una ciencia

[6] Cfr. K. R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London, 1966 [2], vers. alem., Bern. 1958. Tomo II, pp. 323 ss.; *The Poverty of Historicism*, London, 1960 [2].

teorética. Popper saca de ello la conclusión de que la comprobación de hipótesis legaliformes no es asunto de las ciencias históricas. Las uniformidades empíricas que se expresan en forma de proposiciones generales acerca de la dependencia funcional de magnitudes covariantes, pertenecen a una dimensión distinta que las condiciones marginales concretas que pueden entenderse como causa de determinados fenómenos históricos. No puede haber, según esto, algo así como leyes históricas. Las leyes aplicables en las ciencias históricas tienen el mismo *status* que todas las demás leyes naturales.

Por el contrario, una teoría dialéctica de la sociedad no tiene más remedio que afirmar la dependencia de los fenómenos particulares respecto de la totalidad; tiene que rechazar el empleo restrictivo del concepto de ley. Su análisis apunta allende las particulares relaciones de dependencia de magnitudes históricamente neutrales y versa sobre un plexo objetivo que codetermina también la dirección del desarrollo histórico. Mas no se trata aquí de aquellas legalidades que las ciencias experimentales estrictas desarrollan utilizando modelos dinámicos. Las leyes del movimiento histórico pretenden una validez a la vez más comprehensiva y más restringida. Al no abstraer del contexto específico de una época, de una situación, no tienen en modo alguno una validez general. No se refieren a estructuras antropológicamente permanentes, a algo históricamente constante, sino a un ámbito de aplicación concreto en cada caso, que viene definido en la dimensión de un proceso evolutivo, único en conjunto e irreversible en sus estadios, es decir, que viene definido por vía de un conocimiento previo de la cosa y no solamente en términos analíticos. De otro lado, el ámbito de validez de las leyes dialécticas es también más amplio, precisamente porque no aprehende las relaciones ubicuitarias de esta o aquella función y de contextos aislados, sino aquellas relaciones fundamentales de dependencia por las que un mundo social de la vida, una situación histórica en conjunto, queda determinada precisamente como totalidad y trabada en todos sus momentos: «La universalidad de las leyes en ciencias sociales no es la de una extensión conceptual a la que se ajustasen sin discontinuidades las piezas particulares, sino que a lo que se refiere siempre y esencialmente es a la relación entre lo universal y lo particular en su concreción histórica» [7].

Las legalidades históricas de este tipo designan movimientos que se imponen tendencialmente, mediados por la conciencia de los sujetos agentes. Simultáneamente pretenden expresar el sentido objetivo de un plexo de vida histórico. En este aspecto una teoría dialéctica de la sociedad procede en términos hermenéuticos. Para ella es de-

[7] TH. W. ADORNO, «Soziologie und Empirische Forschung», en: HORKHEIMER y ADORNO, *Sociologica II,* Frankfurt, 1962.

terminante la comprensión del sentido, a la que las teorías empírico-analíticas no conceden más que un valor heurístico [8]. Pues la teoría dialéctica obtiene sus categorías partiendo de la conciencia que de la situación tienen los propios individuos agentes; en el espíritu objetivo de un mundo social de la vida se articula el sentido de que parte la interpretación sociológica, y, por cierto, en términos identificantes a la vez que críticos. El pensamiento dialéctico no elimina simplemente por formalización la situación vivida, pero sí que supera el sentido que subjetivamente le atribuyen los actores, al que rompe pasando, por así decirlo, a través de las tradiciones vigentes. Pues la dependencia de estas ideas e interpretaciones respecto de los intereses de un plexo objetivo de reproducción social prohíbe quedarse en la hermenéutica subjetiva que los actores ejercitan; una teoría que proceda en términos de comprensión del sentido pero empujando la inicial comprensión subjetiva en dirección a la objetividad tiene también que dar cuenta del momento de cosificación que es el que exclusivamente tienen a la vista los procedimientos objetivantes.

Así como la dialéctica escapa al objetivismo bajo el que las relaciones sociales de individuos que actúan históricamente son analizadas como relaciones regulares entre cosas, así también escapa al peligro de ideologización que subsiste mientras las hermenéutica mida ingenuamente esas relaciones por aquello por lo que ellas subjetivamente se tienen. La teoría ha de captar ese sentido subjetivo pero sólo para pasar por detrás de los sujetos e instituciones y medirlos por aquello que realmente son. Y así consigue acceso a la totalidad histórica de un plexo social, cuyo concepto es incluso capaz de descifrar como fragmentos de un plexo objetivo de sentido la coacción, subjetivamente sin sentido, que ejercen sobre los individuos relaciones que reobran sobre ellos en términos cuasinaturales, sometiéndolas por tanto a crítica: la teoría «tiene que traducir los conceptos, que, por así decirlo, trae de fuera, a los conceptos que la cosa tiene de sí misma, a aquello que la cosa quisiera ser por sí misma, y confrontarlo con lo que la cosa es. Debe disolver en el campo de tensiones entre lo posible y lo real el anquilosamiento del objeto fijado aquí y ahora... Pero por eso mismo las hipótesis y pronósticos deducidos de la situación inicial acerca de lo regularmente espectable no le son del todo adecuados» [9]. La consideración dialéctica, al unir el método comprensivo con los procedimientos objetivantes de la ciencia causal-analítica y reconocer los derechos de ambos en una crítica mutua que por ambos lados se so-

[8] Cfr. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* Stuttgart, 1960, p. 450; Th. Gomperz, *Über Sinn und Sinngebilde, Erklären und Verstehen,* Tubinga, 1929.

[9] Th. W. Adorno, loc. cit., p. 206.

brepuja a sí misma, supera y suprime la separación entre teoría e historia; según el dicho de una de las partes, la historia, de forma ajena a toda teoría, habría de conformarse con la explicación de sucesos específicos; y según la otra parte, es decir, de acuerdo con la rehabilitación que la hermenéutica hace de ella, habría de conformarse con la rememoración contemplativa de horizontes de sentido pertenecientes al pasado. Pero para que en términos de comprensión objetiva del sentido, la historia misma pueda quedar transida de teoría, y si es que ha de evitarse el hipostatizar ese sentido en términos de filosofía de la historia, la historiografía tendrá que abrirse al futuro. La sociedad sólo se nos revela en las tendencias de su evolución histórica, es decir, en las leyes de su movimiento histórico, si partimos de aquello que no es: «Todo concepto acerca de la estructura del orden social presente presupone que se da por históricamente válida (es decir, por históricamente operante) o se reconoce una determinada voluntad de reconfigurar en el futuro la estructura social, de darle esta o aquella orientación evolutiva. Claro es que hay bastante diferencia en que se quiera ese futuro prácticamente, se trabaje efectivamente en esa dirección, por ejemplo en el plano de la política —o que solamente se lo emplee como elemento constitutivo de la teoría, como hipótesis—» [10]. Sólo con esta intención práctica pueden las ciencias sociales proceder de forma histórica y a la vez sistemática, debiendo a su vez someterse a reflexión tal intención partiendo del propio contexto objetivo cuyo análisis posibilita: esta legitimación la distingue precisamente de las «referencias valorativas» subjetivamente arbitrarias de Max Weber.

4. Con la relación entre teoría e historia cambia también la relación entre ciencia y práctica. Una historia que se reduzca, en términos de estricta ciencia experimental, a la explicación causal de sucesos individuales, sólo tiene directamente un valor retrospectivo; los conocimientos de este tipo no se prestan a ser utilizados en la práctica de la vida. En este aspecto tiene más relevancia el conocimiento de hipótesis legaliformes empíricamente acreditadas; permiten pronósticos condicionados y pueden, por tanto, traducirse en recomendaciones técnicas para una elección «racional con arreglo a fines» de los medios con tal de que los fines estén dados en la práctica. La conversión de los pronósticos científicos en técnicas descansa en esta relación lógica. Correspondientemente, también de las leyes obtenidas en ciencias sociales pueden desarrollarse técnicas para el ámbito de la práctica social, es decir, técnicas sociales con cuya ayuda podemos con-

[10] H. FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig, Berlín, 1930, p. 304.

trolar los procesos sociales como procesos naturales. De ahí que una sociología que proceda en términos empírico-analíticos pueda utilizarse como ciencia auxiliar para la administración racional. Sin embargo, predicciones condicionadas y con ello técnicamente utilizables sólo pueden obtenerse de teorías que se refieran a ámbitos aislados y a contextos estacionarios con decursos recurrentes o incluso repetibles a voluntad. Ahora bien, los sistemas sociales se encuentran en contextos históricos, no pertenecen a sistemas repetitivos, en relación con los cuales sean posibles enunciados científico-experimentales pertinentes. Correspondientemente, el radio de las técnicas sociales se restringe a relaciones parciales entre magnitudes aislables; los contextos de mayor complejidad, con interdependencias intrincadas, escapan a los intentos de control científico, y por supuesto que también los sistemas sociales en conjunto.

Pero si, aunque sea de técnicas dispersas y aisladas, nos prometemos ayuda para una praxis política planificada, por ejemplo en el sentido en que Mannheim proponía utilizarlas para una reorganización de la sociedad y Popper incluso para la realización de un sentido en la historia [11], resulta imprescindible, incluso según los cánones del positivismo, un análisis global [12]. Este tendría que desarrollar a partir de contextos históricos la perspectiva de una acción imputable a la sociedad global como sujeto, dentro de la cual podamos tornarnos conscientes de relaciones fin-medio significativas y de técnicas sociales posibles. Con esta finalidad heurística son, pues, lícitas según Popper interpretaciones generales de grandes evoluciones históricas. Estas no conducen a teorías que fueran empíricamente comprobables en sentido estricto, porque el propio punto de vista que guía la interpretación en relación con los problemas de actualidad relevantes determina también en buena medida la selección de los hechos aducidos como confirmación. Pero con esas interpretaciones barremos como con un faro nuestro pasado, esperando iluminar con su luz fragmentos relevantes de la actualidad, de modo que bajo puntos de vista prácticos podamos llegar a conocer relaciones parciales. Las técnicas sociales mismas se apoyan en legalidades generales, neutrales frente a la evolución histórica, pero se forman en el marco de una visión histórica global heurísticamente fecunda, que en última instancia ha sido elegida arbitrariamente. El plexo social en que intervenimos con nuestras técnicas sociales, se mantiene tan estrictamente en la dimensión de un ser separado del deber, como, a la inversa, el punto de vis-

[11] K. POPPER, «Selbstbefreiung durch das Wissen», en: *Der Sinn der Geschichte*, ed. por L. Reinisch, München, 1961, pp. 66 ss.

[12] Cfr. K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London, 1966 [5], vers. alem., loc. cit. Tomo II, pp. 328 ss.

ta de nuestra interpretación y diseño de la praxis en la dimensión de un deber separado del ser. La relación entre ciencia y práctica descansa, igual que la relación entre teoría e historia, en una estricta separación entre hechos y decisiones: la historia, lo mismo que la naturaleza, carece de sentido, pero podemos sentar un sentido por decisión y tratar enérgicamente de irlo imponiendo en la historia con ayuda de técnicas sociales de carácter científico.

En cambio, una teoría dialéctica de la sociedad puede señalar la discrepancia que media entre las cuestiones prácticas y la solución de tareas técnicas, para no hablar ya de la realización de un sentido, que, allende la dominación de la naturaleza, en que esa manipulación, por capacitada que fuere, de procesos objetivados consiste, afectaría a la estructura de un plexo de vida social en su conjunto y exigiría su emancipación. Pues es esta totalidad y el movimiento histórico de esta totalidad los que producen las contradicciones reales, provocando reactivamente las interpretaciones que orientan el empleo de técnicas sociales para la consecución de fines, en apariencia libremente elegidos. Sólo en la medida en que las intenciones prácticas de nuestro análisis histórico global, sólo en la medida, pues, en que los puntos de vista rectores de esas «interpretaciones generales» generosamente admitidas por Popper, escapen de la pura arbitrariedad y puedan por su parte legitimarse dialécticamente a partir del contexto objetivo, podemos esperar orientación científica en nuestra acción práctica. Sólo podemos hacer la historia en la medida en que ésta nos sale al paso como factible. En este aspecto, entre las ventajas, pero también entre las obligaciones de una ciencia social crítica, figura el que ésta se deje plantear sus problemas a partir del objeto mismo: «Haríamos de la ciencia un fetiche si separásemos sus problemas inmanentes de los reales que se reflejan pálidamente en los formalismos de ella» [13]. Esta frase de Adorno es la respuesta dialéctica al postulado de la teoría analítica de la ciencia de examinar inmisericordemente los intereses rectores del conocimiento para ver si son inmanentes a la ciencia o simplemente vienen determinados por motivaciones prácticas [14].

Así, la discusión de la relación entre ciencia y praxis nos lleva necesariamente a la quinta y última cuestión en que diverge la autocomprensión de estos dos tipos de ciencia social: al problema de la llamada neutralidad valorativa de la investigación histórica y teorética.

Pero no voy a tratar esta cuestión, como las anteriores, en términos puramente descriptivos. Una investigación sistemática no puede

[13] TH. W. ADORNO, «Zur logik der Sozialwissenschaften», loc. cit., p. 253.

[14] Cfr. K. POPPER, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 14 (1962), p. 241.

darse por satisfecha con una determinación topológica de las posiciones sostenidas en teoría de la ciencia. Como ambas partes plantean básicamente la misma pretensión racionalista de constituir formas críticas y autocríticas de conocimiento, habremos de poder decidir si la dialéctica transgrede los límites de la reflexión susceptible de comprobación y se limita a usurpar el nombre de razón para un oscurantismo que resulta así tanto más peligroso [15] —como el positivismo afirma—; o si, a la inversa, el código de las ciencias experimentales estrictas detiene arbitrariamente una racionalización que podría ir mucho más lejos y, en nombre de puntillosas distinciones y de una empiria vigorosa, acaba convirtiendo la fuerza de la reflexión en sanciones contra el pensamiento. Aquí es a la dialéctica a quien corresponde la carga de la prueba de esta afirmación, pues no se queda, como el positivismo, en una simple negación, sino que empieza conectando afirmativamente con el pensar intelectivo (*Verstandesdenken,* en el sentido de Kant) institucionalizado en la esfera de la ciencia: tiene que criticar inmanentemente los procedimientos empírico-analíticos enfrentándolos con la autocomprensión que éstos tienen de sí. Ciertamente que la restricción a consideraciones metodológicas, es decir, la eliminación metódica de mucho de aquello que vendría al caso, con que el absolutismo lógico funda su validez, plantea dificultades a la dialéctica; ésta no puede legitimar su propia validez dentro de una dimensión que *a limine* queda por debajo de ella —no puede ser demostrada a manera de principios, su prueba sería únicamente la teoría misma una vez desarrollada. No obstante, el pensamiento dialéctico, mientras se tome a sí mismo en serio, está obligado a aceptar la discusión en la dimensión en que la sitúa su oponente: partiendo de las posiciones de éste, y de los criterios de la razón parcial, que éste admite, ha de poder obligar al racionalismo científico a percatarse de que una reflexión vinculante le obliga a ir más allá de sí mismo como forma de racionalización incompleta.

El postulado de la neutralidad valorativa se basa en una tesis que siguiendo a Popper puede formularse como dualismo de hechos y decisiones [16]. La tesis puede explicarse mediante una distinción de tipos de leyes. Por un lado, tenemos regularidades empíricas en la esfera de los fenómenos naturales y sociales, es decir, leyes de la naturaleza; por otro reglas de comportamiento humano, es decir, normas sociales. Mientras que las constancias de los fenómenos, fijadas en términos de leyes de la naturaleza, no sufren en principio excepción

[15] Cfr. K. Popper, «What is Dialectic?», en: *Conjectures and Refutations,* 1963, pp. 312 ss.

[16] Cfr. mi estudio sobre «Dogmatismo, Razón y Decisión», en: *J. Habermas, Theorie und Praxis,* Neuwied, 1963, pp. 231 ss.

y se mantienen con independencia de la influencia de los sujetos agentes, las normas sociales son algo establecido y que se impone bajo la amenaza de sanciones: sólo rigen a través de la conciencia y del reconocimiento de los sujetos que orientan su acción por ellas. Pues bien, los positivistas suponen que los ámbitos de estos dos tipos de leyes son autónomos; correspondientemente, los juicios con que conocemos o reconocemos leyes de uno u otro tipo, exigen bases entre sí independientes. Las hipótesis que se refieren a leyes de la naturaleza, son «posiciones» que resultan o no resultan empíricamente atinadas. Por el contrario los enunciados con que aceptamos o rechazamos, aprobamos o recusamos normas sociales son «posiciones» que no pueden ser empíricamente ni verdaderas ni falsas. Aquellos juicios tienen por base el conocimiento, éstos la decisión. Ahora bien, como, según lo supuesto, el sentido de las normas sociales no depende de las leyes fácticas de la naturaleza ni éstas de aquél, el contenido normativo de los juicios de valor no puede deducirse en modo alguno del contenido descriptivo de las constataciones de hecho ni, a la inversa, el contenido descriptivo puede deducirse del normativo. En este modelo las esferas del ser y del deber están estrictamente separadas, las oraciones de un lenguaje descriptivo no pueden traducirse a un lenguaje prescriptivo [17]. Al dualismo de hechos y decisiones responde en términos de lógica de la ciencia la separación de conocimiento y valoración, y en términos metodológicos la exigencia de reducir el ámbito de los análisis científicos a las regularidades empíricas constatables en los procesos naturales y sociales. Las cuestiones prácticas que se refieren al sentido de las normas no son científicamente decidibles. Los juicios de valor no pueden nunca legítimamente tomar la forma de enunciados teoréticos o asociarse con ellos en un plexo lógicamente concluyente. Los pronósticos científicos acerca de la covarianza que por lo general cabe esperar entre determinadas magnitudes empíricas permiten, supuestos unos determinados fines, una racionalización en la elección de los medios. Los fines, por el contrario, descansan en una aceptación de normas *y no son susceptibles de control científico*. Tales cuestiones prácticas no deben confundirse con cuestiones teórico-técnicas, es decir, con cuestiones científicas relativas a los hechos: a la pertinencia de las hipótesis legaliformes o a las relaciones fin-medio dadas. De este postulado de neutralidad valorativa extrae el clásico pasaje de Wittgenstein la siguiente consecuencia: «Sentimos que aunque estuviesen respondidas todas las posibles cuestiones científicas, nuestros problemas vitales ni se habrían tocado todavía» [18].

El dualismo de hechos y decisiones nos obliga a limitar el conoci-

[17] R. M. HARE, *The Language of Morals*, Oxford, 1952.
[18] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 52.

miento aceptable al procurado por las ciencias experimentales estrictas y con ello a eliminar del horizonte de la ciencia en general las cuestiones relativas a la práctica de la vida. Mas este lindero, trazado en términos positivistas, entre conocimiento y valoración designa menos un resultado que un problema.

Tras sólo poder ya percibir a la razón simplemente en su forma particularizada (como una facultad para el correcto manejo de reglas de la lógica formal y metodológicas), el positivismo sólo puede ya proclamar mediante una «fe en la razón» la relevancia que el conocimiento tiene para una praxis racional. El problema no consiste en «la elección entre fe y saber sino sólo en la elección entre dos formas de fe»[19]. Si el conocimiento científico se halla desprovisto de toda referencia a la práctica y si, a la inversa, todo contenido normativo es independiente, como adialécticamente se presupone, de las nociones relativas al plexo de la vida real, no hay más remedio que confesar el dilema: yo no puedo obligar a nadie a basar siempre sus supuestos en argumentos y experiencias; y con ayuda de tales argumentos y experiencias no puedo demostrar a nadie que debo comportarme de este modo; «esto significa que hay que adoptar primero una actitud racionalista (por decisión) y que sólo después de adoptarla entran en consideración argumentos y experiencias; de donde se sigue que aquella aptitud no puede fundarse por su parte en argumentos y experiencias»[20]. Esa actitud racionalista se traduce a la práctica en la medida en que determina la acción moral y política de los distintos individuos y finalmente la de la sociedad en su conjunto. Ante todo nos obliga a un comportamiento correcto en lo concerniente a técnicas sociales. En la vida social descubrimos, al igual que en la naturaleza, regularidades empíricas que pueden formularse en leyes científicas. Actuamos racionalmente en la medida en que instituimos normas y erigimos instituciones sociales basadas en el conocimiento de estas leyes naturales y tomamos nuestras medidas según las recomendaciones técnicas que se siguen de ellas. Precisamente la problemática separación entre leyes naturales y normas, el dualismo de hechos y decisiones, junto con la suposición de que la historia, al igual que la naturaleza, no puede tener sentido alguno, aparece entonces como presupuesto para la eficacia práctica de ese racionalismo aceptado por decisión, como condición para que en la dimensión de los hechos históricos, en virtud de decisión y haciendo un uso técnico de nuestro conocimiento teórico de las leyes naturales fácticas, podamos realizar un sentido que *a nativitate* es ajeno a la historia.

---

[19] K. POPPER, *The Open Society and its Enemies,* London 1966 [5], vers. alem., loc. cit. Tomo II, p. 304.
[20] Loc. cit., p. 284.

La tentativa de Popper de mantener su racionalismo a resguardo de las consecuencias irracionalistas que pudiera tener la fundamentación decisionista que Popper se ve obligado a darle, la profesión de fe racionalista de Popper en favor de una praxis política guiada por la ciencia, parte de un cuestionable presupuesto que Popper comparte con el «Quest for Certainty» de Dewey y con el pragmatismo en general: que el que los hombres puedan dirigir racionalmente su propio destino es algo que sólo tiene que ver con el uso de técnicas sociales. La cuestión es si esta administración racional del mundo coincide en verdad con la solución de las cuestiones prácticas que históricamente se nos plantean.

Este problemático dualismo de hechos y decisiones, voy a estudiarlo en conexión con las propuestas de Popper para solucionar el llamado «problema de la base»[21]. Este problema se plantea al analizar en términos de lógica de la ciencia la posible comprobación empírica de teorías. Las hipótesis lógicamente correctas muestran su viabilidad empírica cuando se las confronta con la experiencia. Pero en rigor los enunciados teoréticos no pueden comprobarse directamente mediante una experiencia, por objetiva que sea, sino sólo por medio de otros enunciados. Las vivencias o percepciones no son enunciados, sino que a lo sumo pueden expresarse en enunciados de observación. Tales «Protokollsätze» constituirían, pues, el fundamento sobre el que puede tomarse la decisión acerca de la justeza de las hipótesis. Fue precisamente Popper quien, contra esta concepción de Carnap y Neurath, objetó que con ello no hacía más que desplazarse la falta de claridad entre teoría y experiencia, que retorna en la igualmente problemática relación entre las «Protokollsätze» y las vivencias protocolizadas. Pues si no queremos aceptar el presupuesto históricamente superado del viejo sensualismo de que los datos sensibles elementales nos están dados de forma intuitiva e inmediatamente evidente, tampoco la certeza sensible protocolizada proporciona una base lógicamente satisfactoria para la justeza de nuestras teorías científico-experimentales.

Una solución alternativa es la que ofrece Popper en conexión con su teoría general de la falsación[22]. Como es sabido, demuestra que las hipótesis legaliformes no son susceptibles de verificación. Estas hipótesis tienen la forma de enunciados universales irrestrictos con un número ilimitado de casos de aplicación posibles en principio, mientras que la serie de observaciones, con cuya ayuda comprobamos en un caso dado la hipótesis, es por principio finita. Una prueba induc-

[21] Cfr. K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1959, pp. 93 ss.

[22] Cfr. loc. cit., pp. 78 ss.

tiva es, por consiguiente, imposible. Las hipótesis legaliformes pueden a lo sumo confirmarse indirectamente sometiéndolas al mayor número posible de intentos de falsación. Una teoría puede fracasar al cotejarla con afirmaciones singulares de existencia que contradicen una hipótesis legaliforme reformulada en términos de un pronóstico negativo. Empero, tales enunciados básicos que expresan el resultado de una observación no tienen por qué obtener por fuerza un reconocimiento *intersubjetivo*. Pues lo mismo que las leyes a cuya comprobación empírica habrían de servir, tampoco ellos son accesibles a una verificación —y ello por razones análogas—. En todo enunciado básico se emplean inevitablemente expresiones universales que en punto a verificación tienen *status* análogo al de suposiciones hipotéticas. La simple constatación de que aquí hay un vaso de agua no podría demostrarse mediante una serie finita de observaciones, ya que el sentido de tales expresiones generales como «vaso» o «agua» consta de suposiciones acerca de un comportamiento regular de los cuerpos. También las proposiciones básicas rebasan toda experiencia posible, porque sus expresiones tácitamente implican hipótesis legaliformes que por su parte, a causa del número en principio limitado de sus casos de aplicación, no pueden verificarse. Popper explica esta tesis señalando que todas las expresiones universales o son conceptos disposicionales o pueden ser reducidas a ellos. Incluso en las expresiones elementales de las «Protokollsätze» más simples descubrimos supuestos implícitos sobre un comportamiento regular de los objetos observables en cuanto nos ponemos a idear posibles procedimientos de comprobación que bastasen a clarificar en caso de duda el significado de las expresiones universales empleadas [23].

No es casualidad que Popper lleve sus objeciones lógicas contra la ingenua suposición de que las proposiciones básicas son directamente desempeñables por evidencia sensible de tipo intuitivo, hasta el punto de que antaño partieron las objeciones pragmáticas de Charles Sander Peirce [24]. Peirce repite a su manera la crítica de Hegel a la certeza sensible. Verdad es que la ilusión de los hechos desnudos y las meras sensaciones, Peirce no la supera dialécticamente como Hegel en el proceso de experiencia de una fenomenología del espíritu, pero tampoco se contenta, como otra fenomenología tras él, con hacer retroceder los juicios de percepción al correspondiente horizonte de experiencias pre-predicativas [25]. Aquel saber experiencial presiste-

[23] Cfr. loc. cit., pp. 420 ss.

[24] Cfr. CH. S. PEIRCE, *Collected Papers*, ed. por Hartshorne y Weiss, Cambridge, 1960, vol. 5; sobre todo los trabajos: «Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man»; «Fixation of Beliefs»; y «How to Make Our Ideas Clear».

[25] Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1948.

mático, depositado ya en formas de apercepción, en que toda vivencia actual está fundida de antemano, es decir, la red de lo hipotéticamente precomprendido y anticipadamente co-pensado, en que incluso las sensaciones más simples están siempre ya prisioneras, Peirce lo pone en conexión con la estabilización de un comportamiento controlado por su buen o mal suceso. El excedente hipotético sobre el contenido, particular en cada caso, de algo actualmente percibido, que lógicamente se hace valer a sí mismo en las expresiones universales de los enunciados protocolarios, se refiere implícitamente a un comportamiento que cabe esperar regularmente. Más aún, en la medida en que lo percibido tiene en general un sentido claro, ese significado sólo puede concebirse como suma de los hábitos que en él se acreditan: «*for what a thing means is simply what habits it involves*». La universalidad del contenido descriptivo de los juicios de observación apunta hipotéticamente mucho más allá de la particularidad de lo percibido en cada caso, porque, bajo la coerción selectiva que nos empuja a estabilizar éxitos de nuestra acción, hemos hecho siempre ya experiencias y articulados significados.

Contra una solución positivista del problema de la base Popper insiste en la idea de que los enunciados de observación que se prestan a la falsación de hipótesis legaliformes, no pueden justificarse de forma empíricamente concluyente; en vez de eso hay que resolver en cada caso si la aceptación de un enunciado básico viene suficientemente motivada por la experiencia. En el proceso de observación todos los observadores implicados en las tentativas de falsar determinadas teorías tienen que llegar a un consenso provisional y en todo caso revocable acerca de los enunciados de observación relevantes. Este acuerdo descansa en último término en una decisión, no puede imponerse ni lógica ni empíricamente. También está incluido en la cuenta el caso límite: si un día resultase imposible que los implicados pudiesen llegar a tal acuerdo, esto supondría un fracaso del lenguaje como medio de entendimiento general.

La «solución» de Popper conduce a consecuencias ciertamente no pretendidas. Pues confirma a su pesar que la validez empírica de los enunciados básicos y con ello la certeza de las teorías, en modo alguno se decide en un contexto científicamente aclarado, por ejemplo en un contexto de acción que por su parte haya sido explicado o fuera explicable teoréticamente. Antes bien, los científicos discuten sobre si aceptar un enunciado básico, es decir: sobre si están dispuestos a aplicar o no a un estado de cosas experimentalmente determinado la hipótesis legaliforme correctamente deducida. Popper compara este procedimiento con la administración de justicia, resultando particularmente intuitivo a este respecto el orden procesal anglosajón. Mediante una especie de resolución los jueces se ponen de acuerdo sobre qué presentación de los hechos van a aceptar como válida. Esto se

corresponde con la aceptación de un enunciado básico. Este enunciado básico, junto con el sistema de normas del derecho penal (o de hipótesis teoréticas) permite hacer deducciones concluyentes y emitir un juicio. Pero a nosotros sólo nos interesa el paralelismo en relación con un círculo que, manifiestamente, ni puede evitarse en la aplicación de hipótesis científicas a estados de cosas observables ni tampoco en la aplicación de normas jurídicas a hechos comprobados. Tanto aquí como allí sería imposible aplicar el sistema de leyes de no haberse llegado antes a un acuerdo relativo a la fijación de los hechos; sin embargo a esta fijación se llega a su vez en un procedimiento que responde al sistema de leyes y que, en consecuencia, hace ya aplicación de él [26]. Pues no se pueden aplicar leyes generales si de antemano no se entiende ya sobre los hechos que podrían subsumirse bajo ellas; por otro lado estos hechos no podrían consignarse como casos relevantes con anterioridad a toda aplicación de esas reglas. Este inevitable círculo [27] en la aplicación de reglas constituye un indicio de la inserción del proceso de investigación en un contexto que por su parte yä no puede explicitarse en términos empírico-analíticos, sino solamente en términos hermenéuticos. Los postulados del conocimiento estricto silencian, no obstante, la precomprensión no-explícita que no pueden menos de presuponer; toda una venganza del desgajamiento de la metodología respecto del proceso de investigación real y de sus funciones sociales.

El proceso de investigación es una institución de hombres que actúan conjuntamente y que comunican entre sí; como tal determina a través de la comunicación de los investigadores qué puede pretender ser teóricamente válido. La exigencia de observación controlada como base para las decisiones acerca de la justeza empírica de hipótesis legaliformes presupone ya una precomprensión de determinadas normas sociales. Pues no basta con conocer el fin específico de una investigación y la relevancia que una investigación pueda tener para determinadas hipótesis; antes bien, hay que haber entendido el sentido del proceso de investigación en conjunto, para poder saber a qué se refiere la validez empírica de los enunciados básicos en general —así como el juez tiene que haber entendido previamente el sentido de la judicatura como tal—. La *quaestio facti* ha de decidirse en vista de una *quaestio iuris* dada, es decir, entendida en su pretensión inmanente. En un proceso judicial esta *quaestio iuris* es presente a todos: aquí se trata de la cuestión de una transgresión contra prohibiciones generales positivamente estatuidas y sancionadas por el Estado. Correspondientemente, la validez empírica de enunciados básicos se mi-

---

26 *Cfr.* POPPER, loc. cit., p. 110.

27 Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960, pp. 192 ss.

de por una expectativa de comportamiento socialmente normada. ¿Pero cómo formular la *quaestio iuris* en un proceso de investigación, y en qué tiene aquí su medida la validez empírica de los enunciados básicos? La interpretación pragmatista del proceso de investigación puede procurarnos alguna indicación al respecto.

¿Cómo explicar el hecho tan pertinazmente ignorado por Popper de que por lo general no pongamos en absoluto en cuestión la validez de un enunciado básico; de que no pongamos en cuestión que los supuestos que sus expresiones universales implican acerca de un comportamiento regular de los cuerpos también se confirmarán en todas las situaciones de comprobación futuras? El regreso de una serie de enunciados básicos, en principio infinita, de los que cada uno tuviera que confirmar los supuestos implicados en el enunciado precedente, es ciertamente una posibilidad lógica. Pero en el proceso de investigación esa posibilidad sólo se tornaría actual si esos supuestos quedaran problematizados también por ese orden. Pues hasta entonces están muy lejos de tener la inseguridad que caracteriza a las hipótesis, antes se consideran seguros como convicciones aproblemáticas y representaciones pragmáticamente acreditadas. El suelo de esa indiscutida seguridad del comportamiento, que soporta las teorías, está construido con las planchas de tales convicciones latentes (de las «beliefs», de que los pragmatistas parten). Sobre este suelo universal de creencias se *tornan* en cada caso problemáticas algunas de las convicciones precientíficamente fijadas, percatándonos de que su validez era simplemente hipotética cuando el hábito ligado a ella ya no garantiza en el caso actual el éxito esperado.

La perturbada estabilidad del comportamiento al que estamos pragmáticamente habituados nos obliga a una modificación de la «convicción» rectora, que ahora es formulada como hipótesis y sometida a un test. Las condiciones de este test toman en principio por modelo a las condiciones de credibilidad de las convicciones no problematizadas: condiciones del éxito cosechado por individuos que tienen que mantener y facilitar su vida por medio del trabajo social. En último término la validez empírica de los enunciados básicos, y con ello la justeza de las hipótesis legaliformes y de las teorías científicas en conjunto, está referida a los criterios de un tipo de éxito en la acción, implantados socialmente en el contexto, intersubjetivo desde el principio, de grupos que han de mantener su vida por medio del trabajo. Es aquí donde se forma la precomprensión hermenéutica silenciada por la teoría analítica de la ciencia, precomprensión que es la que hace posible la aplicación de reglas una vez aceptados determinados enunciados básicos. El problema de la base ni siquiera llega a plantearse si concebimos el proceso de investigación como parte de un proceso global de acciones socialmente institucionalizadas, por el que los grupos sociales mantienen su vida, precaria por naturaleza. Pues ahora

el enunciado básico ya no extrae solamente su validez empírica de una observación particular, sino de la integración previa de las percepciones particulares en el halo de convicciones aproblemáticas y acreditadas sobre una ancha base; esto acontece bajo condiciones experimentales que como tales imitan un control del éxito de las acciones naturalmente articulado en el sistema del trabajo social. Pero si la validez empírica de las hipótesis legaliformes experimentalmente comprobadas surge así de los contextos del trabajo social, el conocimiento estrictamente científico-experimental ha de dejarse interpretar a sí mismo desde esa misma referencia práctica al tipo de acción que es el trabajo, el control concreto sobre la naturaleza.

Las recomendaciones técnicas para una elección racionalizada de los medios para fines dados no es que puedan deducirse de las teorías científicas a posteriori y como por casualidad: antes éstas nos procuran de antemano informaciones traducibles en reglas de control técnico conforme al modo de control sobre la materia, desarrollado en el proceso de trabajo. La «decisión», de que habla Popper, acerca de la aceptación o rechazo de enunciados básicos se ve afectada de la misma precomprensión hermenéutica que rige la autorregulación del sistema de trabajo social: También los implicados en el proceso de trabajo tienen que ponerse de acuerdo sobre cómo decidir acerca del buen o mal suceso en el empleo de una regla técnica. Esta puede acreditarse o fracasar al hacer uso de ella en tareas específicas; pero las tareas, en función de las cuales se decide empíricamente acerca de su validez, tienen por su parte una obligatoriedad en todo caso social. El control de las reglas técnicas por el éxito que procuran tiene su medida en las tareas establecidas con el sistema del trabajo social, lo que quiere decir, en tareas convertidas en socialmente vinculantes, en normas acerca de cuyo sentido ha de haber consenso para que los juicios acerca del buen o mal suceso puedan considerarse intersubjetivamente válidos. El proceso de investigación atenido a preceptos empírico-analíticos no puede remontarse por detrás de esta referencia práctica; se la presupone siempre hermenéuticamente.

En un proceso judicial la validez empírica de los enunciados básicos tiene de antemano su medida en el sentido que poseen las expectativas socialmente definidas de que allí se trata; en el proceso de investigación, la tiene en el éxito en la acción, también socialmente definido. En ambos casos se trata de sistemas de normas socialmente estatuidas, pero con la importante diferencia de que el sentido del trabajo parece ser relativamente constante dentro de un ancho margen de variación histórica, mientras que con las épocas y estructuras sociales no sólo cambian los sistemas jurídicos, al igual que las formas de producción, sino también el sentido del derecho como tal —con otras normas sociales ocurre otro tanto—. Manifiestamente, el interés práctico por el control de procesos objetivados tiene primacía so-

bre todos los demás intereses de nuestra práctica: el interés por la conservación de la vida mediante el trabajo social bajo la coacción que ejercen las circunstancias naturales parece representar hasta ahora una constante en los estadios evolutivos de la especie humana. De ahí que no haya dificultades de principio para obtener un consenso acerca del sentido de la disposición técnica sobre procesos objetivados, aquende los cambios culturales e históricos; la validez intersubjetiva de los enunciados científico-experimentales, que se orienta conforme a los criterios de esta precomprensión, está por tanto asegurada. Incluso cabe decir que el alto grado de intersubjetividad de este tipo de enunciados hace que el interés subyacente, a cuya constancia respecto a la historia y al entorno ese tipo de enunciados se debe, caiga, por así decirlo, él mismo en el olvido. Ese interés, convertido en algo obvio, pasa a segundo plano al no tematizárselo ya, de modo que una vez absorbido en el enfoque cognitivo global, puede desaparecer de, o sumergirse en el fondo de, la conciencia de los implicados en el proceso de investigación.

Así, puede mantenerse la apariencia de teoría pura incluso en la autocomprensión de las modernas ciencias experimentales. En la filosofía clásica desde Platón a Hegel la actitud teorética se entendió como una contemplación que estribaba en la necesidad de la ausencia de necesidad. Prosiguiendo esta tradición, la teoría analítica de la ciencia se agarra aún a esa misma actitud: sin que importe de qué contextos surge históricamente el proceso de investigación, en lo que se refiere a la validez de los enunciados científicos ese proceso ha de emanciparse de todas las referencias vitales, ha de estar por encima de la praxis, exactamente como los griegos exigieron de toda verdadera teoría. Justo en estos presupuestos clásicos se basa un postulado que a los clásicos les hubiera resultado, ciertamente, extraño: la exigencia de neutralidad valorativa. Y en efecto, ese postulado se vería en peligro si a las ciencias modernas, por la vía de una crítica inmanente, se les demostrase que guardan relación con un sistema del trabajo social, que transe las propias estructuras internas de la teoría y determine qué es lo que ha de considerarse empíricamente válido.

La situación histórica durante el siglo XVII, en que con la física moderna, surgen las ciencias experimentales en sentido estricto, no es en modo alguno externa a la estructura de la ciencia experimental en general; pues esa estructura exige que el diseño teorético y el sentido de la validez empírica dimanen de una actitud técnica: en adelante había que investigar y conocer desde la perspectiva y desde el horizonte de intereses del trabajador. Hasta ese momento los papeles de la teoría y de la reproducción de la vida material habían estado socialmente separados, el monopolio del conocimiento por una clase ociosa había sido un monopolio incontestado. Sólo en el marco de la moderna sociedad burguesa, que confiere legitimación a la adqui-

sición de propiedad por medio del trabajo, puede recibir la ciencia impulsos del ámbito experiencial de la artesanía, puede la investigación quedar gradualmente integrada en el proceso de trabajo social.

La mecánica de Galileo y de sus contemporáneos descompone la naturaleza con miras a una forma de control técnico que se había desarrollado, precisamente, en el marco de las nuevas manufacturas; y esa forma dependía a su vez del desmenuzamiento racional del proceso artesanal de trabajo en funciones elementales. Pero entender el acontecer natural en términos mecanicistas por analogía con los procesos de trabajo de la empresa manufacturera significaba orientar el conocimiento a satisfacer la necesidad de reglas técnicas [28]. El que la referencia práctica del conocimiento al trabajo en el marco de una visión mecanicista del mundo se implantara precisamente entonces, en la época que los historiadores de la Economía llaman período de la manufactura; el que desde entonces una forma específica de conocimiento consiguiera un reconocimiento universal y, en la autocomprensión positivista de las ciencias, hoy predominante, un reconocimiento exclusivo, históricamente guarda relación con otra tendencia evolutiva de la moderna sociedad burguesa.

A medida que las relaciones de cambio se enseñorean también del proceso de trabajo y convierten la forma de producción en dependiente del mercado, quedan desgarradas las referencias prácticas constituidas en el mundo de un grupo social, las relaciones concretas del hombre con las cosas y de los hombres entre sí. En un proceso de cosificación, lo que las cosas son para nosotros en una situación concreta y lo que los hombres significan para nosotros en una situación concreta, queda hipostatizado en un en-sí, que a continuación puede ser adscrito a los objetos, en apariencia neutralizados, a título, por así decirlo, de una cualidad «valorativa» pendiente de ellos. La neutralidad valorativa de lo objetivado por las ciencias experimentales, al igual que los propios valores abstraídos del plexo de la vida social, son producto de esta cosificación. Así como, de un lado, en los valores de cambio desaparecen la fuerza de trabajo realmente invertida y el posible goce del consumidor, así también, de otro, en los objetos que quedan tras haberlos despojado de la piel de esas cualidades valorativas subjetivizadas, queda borrada la diversidad de referencias vitales en que estaban insertos y de intereses rectores del conocimiento. De forma tanto más fácil puede así imponerse inconscientemente el dominio exclusivo del interés que, complementariamente al proceso de valorización, incluye al mundo de la naturaleza y de la sociedad en el proceso de trabajo y lo transforma en fuerzas productivas.

---

28 Cfr. Franz Borkenau, *Der Übergang vom bürgerlichen zum feudalen Weltbild*, París, 1934, en especial, pp. 1-15.

Este interés cognoscitivo práctico por el control de procesos objetivizados puede formalizarse hasta el punto de que en el ámbito de conocimiento que son las ciencias empíricas desaparece como tal interés práctico. Del plexo de acción del trabajo social se desgaja la relación entre intervenciones abstractas y comportamiento regularmente expectable de determinadas magnitudes, relación que ahora se torna relevante como tal; incluso la relevancia de la necesidad de reglas técnicas se torna a la postre irreconocible en un canon de prescripciones que despojan a la relación instrumental entre intervención y reacción, del sentido técnico de una utilizabilidad para fines prácticos. Al cabo el proceso de investigación aparece ante sí mismo como algo que sólo tuviera que ver con nexos funcionales de magnitudes covariantes, con leyes naturales, en vista de las cuales nuestra aportación espontánea hubiera de limitarse a «conocerlas» desinteresadamente y sustrayéndonos a todo interés práctico, es decir, en actitud teorética. La pretensión de exclusividad del conocimiento estricto mediatiza todos los demás intereses rectores del conocimiento en favor de un interés único, del que ni siquiera es consciente.

El postulado de la neutralidad valorativa testifica que los procedimientos empírico-analíticos no pueden darse a sí mismos razón de la referencia práctica en que objetivamente están insertos. En el seno de una referencia práctica fijada en términos de lenguaje ordinario y estampada en normas sociales experimentamos y enjuiciamos a las cosas y a los hombres en vista de un sentido específico en que el contenido descriptivo y el normativo, indivisos, dicen tanto acerca de los sujetos atenidos a ella, como acerca de los propios objetos experimentados: los «valores» se constituyen dialécticamente en la relación entre ambos. Pero en cuanto se los separa de las cosas, neutralizadas en apariencia, como una cualidad automatizada, ya se los objetive como objetos ideales, o se los subjetivice como formas de reacción del sujeto, las categorías del mundo de la vida no quedan tanto rotas como burladas. Y sólo entonces cobran éstas poder sobre una teoría que cae víctima de la práctica porque con su apariencia de autonomía pretende burlarse de un nexo en realidad indisoluble. Ninguna teoría que sea consciente de esto podrá entender su objeto sin reflexionar simultáneamente sobre el punto de vista, bajo el que el objeto, por su propia pretensión inmanente, vale algo: «Lo que a posteriori se sancionaba como valor, no es externo a la cosa... sino inmanente a ella» [29].

La neutralidad valorativa nada tiene que ver con la actitud teorética en sentido clásico; responde, por el contrario, a una objetividad de la validez de enunciados que viene posibilitada —y que se consigue—

[29] Th. W. Adorno, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», loc. cit., p. 259.

por la limitación a un interés cognoscitivo técnico. Esta limitación no suprime la vinculación normativa del proceso de investigación a motivos de la práctica social; antes bien se limita a entronizar frente a todos los demás, y sin discutirlo, un determinado motivo. Precisamente el dominio de un interés cognoscitivo técnico que no se sabe a sí mismo, oculta la disimulada carga de interés que comporta la comprensión global en cierto modo dogmática de una situación con la que también el sociólogo que procede en términos de ciencia experimental estricta tácitamente se ha identificado, con anterioridad a que esa comprensión global se le escape en el diseño mismo de una teoría formalizada que se presenta con la pretensión de poseer una validez universal hipotética. Pero si incluso en el planteamiento de las ciencias empírico-analíticas penetran necesariamente experiencias ligadas a la situación; si los intereses rectores del conocimiento pueden a lo sumo formalizarse pero no suspenderse, entonces éstos han de ser puestos bajo control, y ha de criticárselos o legitimárselos como intereses objetivos dimanantes del plexo social —a no ser que se quiera detener el proceso de racionalización en los umbrales de los procedimientos empírico-analíticos.

Pero la reflexión acerca de tales intereses obliga a pensar dialécticamente, si dialéctica no significa aquí otra cosa que la tentativa de entender en cada instante el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica, mas esto significa: renunciar a suponer a los instrumentos analíticos y a los datos analizados aquella relación externa y meramente contingente que, empero, es lícito suponer cuando se trata de la relación de control técnico sobre procesos objetivos y objetivados. Sólo así pueden las ciencias sociales desembarazarse de esa ilusión tan llena de consecuencias prácticas, consistente en suponer que el control científico sobre ámbitos sociales, con el resultado de una emancipación respecto a las coacciones sociales cuasi-naturales es posible en la historia de la misma forma y con los mismos medios de una capacidad de control generada por la ciencia, como lo ha sido ya en efecto frente a la naturaleza.

2. UNA POLEMICA (1964): CONTRA UN RACIONALISMO DISMINUIDO EN TERMINOS POSITIVISTAS*

Hans Albert[1] se ocupa críticamente de un artículo sobre teoría analítica de la ciencia y dialéctica en que retomé una discusión sostenida en el congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Tubinga por Karl R. Popper y Theodor W. Adorno[2]. La estrategia seguida hasta ahora de encogerse mutuamente de hombros no es, precisamente, fecunda. Por ello saludo el hecho de esta polémica, por problemática que pueda ser su forma.

Voy a anteponer a la discusión algunas observaciones, para poder llegar a un acuerdo acerca de la base de nuestras diferencias. Mi crítica se dirige, no contra la práctica de la investigación de las ciencias experimentales estrictas, ni tampoco contra la de una sociología enfocada en términos de ciencia del comportamiento —en la medida en que exista—; cuestión distinta es si puede existir tal cosa allende los límites de una investigación psicosocial centrada en grupos pequeños. Mi crítica se dirige exclusivamente contra la interpretación positivista de tales procesos de investigación. Pues la falsa conciencia de una praxis correcta reobra sobre ésta. No pongo en tela de juicio que la teoría analítica de la ciencia haya fomentado la práctica de la investigación y contribuido a la clarificación de decisiones metodológicas. Pero junto a ello, la autocomprensión positivista opera de forma restrictiva; detiene toda reflexión vinculante en los linderos de las ciencias empírico-analíticas (y formales). Contra lo que me vuelvo es contra esta velada función normativa de una falsa conciencia. Según las prohibiciones positivistas, ámbitos enteros de problemas habrían de quedar excluidos de la discusión y abandonados a actitudes irracionales, aun cuando a mi entender son bien susceptibles de una clarificación crítica. Pues si los problemas que tienen que ver con la elección de estándares y con la influencia de los argumentos sobre las actitudes, fueran inaccesibles a la discusión crítica y hubieran de dejarse a la simple decisión, entonces la propia metodología de las ciencias expe-

* Publicado en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Soziolpsychologie*, 16, Heft 4, pp. 636-659.

[1] Cfr. HANS ALBERT, «Der Mythos der totalen Vernunft», en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 16, Heft 2, pp. 225-275.

[2] Albert se refiere también a algunos pasajes de mi estudio sobre «Dogmatismo, Razón y Decisión», en: JÜRGEN HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963, pp. 231 ss. Albert no tiene en cuenta ese libro en conjunto.

rimentales no sería menos irracional. Puesto que nuestras oportunidades de llegar por vía racional a un acuerdo sobre cuestiones controvertidas, son en realidad bien limitadas, considero peligrosas las reservas de principio que nos impiden agotar esas oportunidades. Para asegurarme de la dimensión de una racionalidad comprehensiva y penetrar la apariencia que representan las barreras positivistas, tomo, empero, un camino que parece algo pasado de moda. Me fío de la fuerza de la autorreflexión: cuando reflexionamos acerca de lo que acaece en los procesos de investigación, nos percatamos de que nos estamos moviendo desde siempre en un horizonte de discusión racional cuyas dimensiones son más vastas que lo que el positivismo tiene por permisible.

Albert aísla mis argumentos del contexto de una crítica inmanente a las ideas de Popper. Y así, aparecen confundidos y entreverados —ni yo mismo logro reconocerlos—. Además, Albert suscita la impresión de que lo que pretendo con ayuda de esa crítica es introducir, junto a los métodos de investigación social sólidamente establecidos, algo así como un nuevo «método». Nada de eso fue mi propósito. Elegí para la discusión la teoría de Popper porque Popper da ya un paso en dirección a mis objeciones contra el positivismo. Bajo el influjo de Russell y del primer Wittgenstein fue sobre todo el círculo de Viena el que, reunido en torno a la figura de Moritz Schlick, diseñó los rasgos generales de una teoría de la ciencia que hoy se ha convertido en clásica. En esta tradición Popper ocupa una posición peculiar: por una parte, es un representativo defensor de la teoría analítica de la ciencia y, sin embargo, ya en los años veinte criticó los presupuestos empiristas del nuevo positivismo. La crítica de Popper inicia la primera etapa de autorreflexión de un positivismo, al que él, empero, permanece tan afecto, que no logra penetrar la apariencia objetivista de que las teorías científicas se limitaran a reflejar hechos. Popper no se percata del interés cognoscitivo-técnico de las ciencias experimentales, incluso rechaza resueltamente las ideas que el pragmatismo sostuvo al respecto. No me queda otra salida que reconstruir la conexión de mis argumentos con los problemas de Popper, que Albert hace irreconocible. Al reformular una crítica que ya hice, al hilo de las objeciones que Albert me hace a mí ahora, espero que en esta nueva forma provoque menos malentendidos. Pero es Albert quien empieza haciéndome la objeción de malentender las cosas. Opina que me hallo en un error sobre los siguientes puntos:

sobre el papel metodológico de la experiencia,
sobre el problema de la base,
sobre la relación entre enunciados metodológicos y enunciados empíricos,
sobre el dualismo de hechos y estándares.

Albert afirma además que la interpretación pragmatista de las ciencias empírico-analíticas es falsa. Finalmente, la oposición entre posiciones sostenidas dogmáticamente y posiciones racionalmente fundadad, Albert la tiene por una falsa alternativa que habría sido superada por el criticismo de Popper. Estas dos objeciones las discuto en conexión con esos cuatro «malentendidos», que voy a tratar de aclarar por orden. El lector podrá después decidir quién de los dos había incurrido en realidad en ellos.

La verdad es que no es muy de mi agrado lastrar una revista especializada en sociología con estos detalles de teoría de la ciencia; pero no es posible sostener una discusión mientras, en lugar de planear por encima de las cosas, no nos metamos en ellas.

I. CRITICA DEL EMPIRISMO

El primer malentendido se refiere al papel metodológico de la experiencia en las ciencias empírico-analíticas. Albert señala con toda razón que en las teorías pueden verterse experiencias de todo tipo, que pueden provenir, bien del potencial de la experiencia cotidiana, de los mitos que nos han sido transmitidos, o de vivencias espontáneas. Basta que satisfagan la condición de poder ser traducidas a hipótesis comprobables. Para esta comprobación, empero, sólo se permite un determinado tipo de experiencia: la experiencia sensible reglamentada mediante dispositivos experimentales o algo análogo; hablamos también de observación sistemática. Pues bien, yo nunca he puesto en duda ese aflujo de experiencias no reglamentadas proveniente de la fantasía creadora de hipótesis; ni mucho menos desconozco las ventajas de las situaciones de examen, que organizan la experiencia sensible mediante comprobaciones susceptibles de repetirse. Pero si no se quiere entronizar a cualquier precio la ingenuidad filosófica, ha de ser lícita la cuestión de si mediante tal definición de las condiciones de examen no se está fijando de antemano el posible sentido de la validez empírica de los enunciados; si así fuera: ¿qué sentido de validez se está prejuzgando con ello? La base experimental de las ciencias estrictas no es independiente de los estándares que esas mismas ciencias aplican a la experiencia. Es evidente que el procedimiento de comprobación que Albert supone como único legítimo sólo es uno entre muchos. Los sentimientos morales, los síntomas de abstinencia y las frustraciones, las crisis biográficas, los cambios de actitudes en el curso de una reflexión, nos procuran otras tantas experiencias. Y mediante los correspondientes estándares estas experiencias pueden ser elevadas a instancia crítica, a instancia de prueba; la situación de transferencia entre médico y paciente, de la que el psicoanalista se aprovecha, es un buen ejemplo de ello. No es mi intención aquí comparar las venta-

jas y desventajas de los distintos procedimientos de examen, sino sólo aclarar mi pregunta. Albert no puede discutirla, porque sin dudarlo un instante, establece una identidad entre la situación de falsación y toda comprobación posible de teorías en la piedra de toque de la experiencia. Lo que yo convierto en problema, él lo da por supuesto sin pararse mucho a discutirlo.

A mí me interesa esta cuestión en conexión con las objeciones de Popper contra los presupuestos empiristas del positivismo contemporáneo. Popper pone en tela de juicio la tesis de que el ente se dé a sí mismo en la evidencia de la experiencia sensible. La idea de una realidad directamente testificada y de una verdad manifiesta no ha sido capaz de resistir la reflexión de la crítica del conocimiento. La pretensión de la experiencia sensible a constituirse en evidencia últimamente válida quedó recusada desde la demostración por Kant de los elementos categoriales de nuestra percepción. La crítica de Hegel a la certeza sensible, el análisis de Peirce de la percepción inserta en sistemas de acción, la explicación de Husserl de la experiencia prepredicativa y el ajuste de cuentas de Adorno con la filosofía primera han demostrado desde distintos ángulos que no existe un saber no mediado. El andar a la búsqueda de la experiencia originaria de algo evidente inmediato es vano. Incluso la percepción simple no sólo viene categorialmente preformada por nuestra dotación fisiológica —sino que también viene determinada, tanto por la experiencia precedente, por lo transmitido y aprendido, como por lo anticipado, por el horizonte de expectativas, e incluso por nuestros sueños y temores—. Popper formula esta idea diciendo que las observaciones implican siempre interpretaciones a la luz de las experiencias hechas y del saber adquirido. O dicho de forma aún más simple: los datos experimentales son interpretaciones en el marco de teorías previas; y por tanto también ellos comparten el carácter hipotético de aquéllas[3]. Popper saca de esta situación conclusiones radicales. Nivela todo saber reduciéndolo al nivel de opiniones, de conjeturas con cuya ayuda completamos hipotéticamente una experiencia insuficiente, interpolándolas en nuestras incertidumbres acerca de una realidad velada. Tales opiniones y proyecciones se distinguen simplemente por el grado de su comprobabilidad. Pero las conjeturas comprobadas, que han sido sometidas una y otra vez a tests serios, no cobran el *status* de enunciados demostrados; siguen siendo presunciones, pero presunciones que hasta ahora han resistido todos los intentos de eliminarlas, en una palabra: hipótesis bien probadas.

Al igual que la crítica del conocimiento en general, el empirismo

[3] K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, 1963, p. 23 y p. 387 (citado en adelante como *Conjectures).*

hace la tentativa de justificar la validez del saber estricto por recurso a las fuentes del saber. Pero resulta que las fuentes del saber, el pensamiento puro y la tradición, y lo mismo la experiencia sensible, carecen de autoridad. Ninguna de ellas puede pretender evidencia inmediata y validez originaria, ninguna de ellas puede pretender, por consiguiente, tener fuerza legitimante. Las fuentes del conocimiento son fuentes siempre impuras, el camino a los orígenes nos está interceptado. De ahí que la cuestión del origen del conocimiento haya de sustituirse por la cuestión de su validez. La exigencia de verificación de los enunciados científicos es autoritaria porque la validez de los enunciados se hace depender de la falsa autoridad de los sentidos. En lugar de preguntarnos por el origen legitimante del saber, hemos de hacerlo por un método que, en medio de la masa de opiniones en principio inciertas, nos permita descubrir y apresar las definitivamente falsas[4].

Mas esta crítica conduce a Popper tan lejos que, sin quererlo, torna problemática su propia propuesta de solución. Popper despoja los orígenes del conocimiento, a que el empirismo apela, de su falsa autoridad; con toda razón desacredita la idea de «saber primero» en todas sus formas. Pero incluso los errores sólo pueden ser convictos de su no-verdad con la ayuda de criterios de validez. Y para justificar esos criterios es menester aportar argumentos; y, ¿en qué otro sitio buscarlos sino en la excluida dimensión, si no del origen, si al menos de la formación del saber? Los criterios de falsación serían en otro caso arbitrarios. Popper quiere mediatizar por igual todos los *orígenes* de la teoría, a saber: la observación, el pensamiento y la tradición, frente al método de la falsación que es el único con que cabe medir la validez empírica de las teorías. Pero desafortunadamente ese método sólo puede a su vez justificarse recurriendo a, al menos, una de las fuentes del saber, a la tradición, y, por cierto, a una tradición que Popper llama tradición crítica. Queda, pues, de manifiesto que la tradición es la variable independiente de la que en último término dependen tanto el pensamiento y la observación como los procedimientos de observación que se forman por combinación de ellos. Popper pone con demasiada ligereza su fe en la autonomía de la experiencia organizada en el procedimiento de falsación; cree poder deshacerse así de la cuestión de los estándares de esa organización, porque, pese a todas sus críticas, sigue compartiendo todavía un prejuicio positivista de profundo arraigo. Supone todavía la independencia epistemológica de los hechos respecto a las teorías cuya función sería aprehender descriptivamente estos hechos y las relaciones entre ellos. Los tests contrastan según esto las teorías con hechos «independientes».

[4] *Conjectures*, pp. 3 ss. y pp. 24 ss.

Esta tesis es el punto angular de la problemática positivista que residualmente queda aún en Popper. Y por lo que Albert dice, parece que ni siquiera logré hacerle ver esta problemática.

Por una parte, Popper objeta al empirismo con toda razón que sólo podemos aprehender y constatar hechos a la luz de nuestras teorías [5]; e incluso en ocasiones llega a calificar los hechos de producto común del lenguaje y la realidad [6]. Por otra, a las constataciones protocolarias, que ciertamente dependen de una organización metódicamente fijada de nuestras experiencias, les supone una lisa y llana relación de correspondencia con los «hechos». La atenencia de Popper a la teoría de la verdad como correspondencia no me parece muy consecuente. Esta supone «hechos» como algo en-sí sin tener en cuenta que el sentido de la validez empírica de las constataciones de hechos (y mediatamente también el sentido de las teorías científicas) viene determinada de antemano por la definición de las condiciones de falsación. Lo lógico sería, en lugar de eso, intentar examinar a fondo la conexión entre las teorías científicas y los presuntos hechos. Pues con ello aprehenderíamos el marco de nuestra interpretación previa de la experiencia. Alcanzada esta etapa de reflexión, lo más obvio sería no aplicar el término «hechos» sino a la clase de lo experienciable que queda organizada de antemano para la comprobación de teorías científicas. Sólo así se entenderían los hechos como lo que en realidad son: como algo producido. Y el concepto de hecho del positivismo se revelaría como un fetiche que se limita a conferir a lo mediado la apariencia de inmediatez. Popper no lleva a efecto un reascenso a la dimensión transcendental; pero éste hubiera sido el camino más consecuente tras su propia crítica. La exposición que Popper hace del problema de los enunciados básicos lo demuestra.

II. LA INTERPRETACION PRAGMATISTA DE LA INVESTIGACION EMPIRICO-ANALITICA

El segundo malentendido que Albert me reprocha se refiere al problema de los enunciados básicos. Enunciados básicos llama Popper a aquellos enunciados singulares de existencia, que son aptos para refutar una hipótesis legaliforme expresada en forma de enunciados de existencia negativos. Los enunciados básicos formulan por lo general el resultado de observaciones sistemáticas. Designan el punto en que las teorías entran en contacto con la realidad. Pero los enunciados básicos no pueden asentarse en la experiencia sin discontinuidades;

5 *Conjectures*, p. 41, nota 8.
6 *Conjectures*, p. 214.

pues ninguna de las expresiones universales que en ellos aparece podría verificarse mediante observaciones, por numerosas que éstas fueran. La aceptación o rechazo de enunciados básicos descansa en último término en una decisión. Sin embargo, las decisiones no se toman arbitrariamente, sino de conformidad con reglas. Mas tales reglas vienen fijadas institucionalmente, no lógicamente. Nos motivan a orientar las decisiones de ese tipo por una meta tácitamente preentendida, pero no la definen. Así procedemos en nuestra comunicación cotidiana, y así lo hacemos también cuando interpretamos textos. Y no nos queda otra salida, cuando nos movemos en un círculo y, sin embargo, no queremos renunciar a explicar. El problema de la base nos recuerda que también la aplicación de teorías formales a la realidad nos envuelve en un círculo. Acerca de este círculo me he dejado ilustrar por Popper; no me lo he inventado yo, como Albert parece suponer. Incluso no es difícil reencontrarlo en las propias formulaciones de Albert (p. 238).

Popper lo explica comparando el proceso de investigación con un proceso judicial[7]. Un sistema de leyes, lo mismo si se trata de un sistema de normas jurídicas que de hipótesis científico-experimentales, no puede aplicarse, si antes no ha habido acuerdo sobre el hecho a que ha de ser aplicado. Por una especie de resolución los jueces se ponen de acuerdo sobre qué exposición de los hechos van a dar por buena. Esto responde a la aceptación de un enunciado básico. Pero la resolución se complica porque sistema legal y hecho no están dados con independencia el uno del otro. Antes bien, el hecho se investiga ya bajo categorías del sistema de leyes. Sobre este círculo que inevitablemente se produce al aplicar reglas generales, trata de llamar la atención la comparación entre el proceso de investigación y el proceso judicial: «La analogía entre ese procedimiento y el procedimiento por el que decidimos los enunciados básicos es clara. Arroja luz, por ejemplo, sobre la relatividad de estos últimos, y sobre la forma en que dependen de cuestiones suscitadas por la teoría; en el caso de un juicio con jurado, es claro que resulta imposible aplicar la "teoría" a menos que primero se llegue a un veredicto por decisión; sin embargo, a ese veredicto ha de llegarse mediante un procedimiento que se ajuste a, y que por lo mismo aplique, parte del código jurídico. El caso es análogo al de los enunciados básicos. Su aceptación es parte de la aplicación de un sistema teórico; y es sólo esta aplicación la que hace posible cualquier aplicación ulterior del sistema teórico»[8].

¿Qué nos enseña este círculo que se engendra al aplicar teorías a

---

[7] K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1960, pp. 109 ss. (Citado en adelante como *Logic)*.

[8] *Logic*, pp. 110 ss.

lo real? En mi opinión, que la región de lo experimentable viene de antemano fijada por supuestos teóricos de una determinada estructura en conexión con condiciones de falsación de un determinado tipo. Algo así como hechos constatados experimentalmente, frente a los que las teorías científicas pudieran fracasar, sólo se constituyen en un plexo previo de interpretación de la experiencia posible. Este plexo se establece en una cooperación de habla argumentativa y acción experimental. La cooperación se organiza con la finalidad de controlar pronósticos. Una precomprensión implícita de las reglas de juego dirige la discusión de los investigadores cuando resuelven sobre la aceptación de enunciados básicos. Pues el círculo en que inevitablemente se mueven al aplicar teorías a lo observado, los remite a una dimensión en que la discusión racional sólo es ya posible por vía hermenéutica.

La exigencia de observación controlada como base de la decisión sobre la justeza de hipótesis legaliformes presupone una precomprensión de determinadas reglas. No basta conocer el fin específico de una investigación y la relevancia que una observación tiene para determinadas hipótesis. Antes bien, ha de haberse entendido el fin del proceso de investigación en conjunto para poder saber acerca de qué versa en general la validez empírica de los enunciados básicos —así como el juez tiene que haber entendido previamente el sentido de la judicatura como tal—. La *quaestio facti* ha de decidirse en vista de una *quaestio juris* entendida en su pretensión inmanente. Esa *quaestio juris* es presente a todo el mundo en un proceso judicial: se trata de la cuestión de la transgresión de una prohibición de carácter general, positivamente establecida y sancionada por el estado. Pero, ¿cuál es la *quaestio juris* en el proceso de investigación, y en que tiene aquí su medida la validez empírica de los enunciados básicos? La forma de los sistemas de enunciados y el tipo de condiciones de examen por que se mide la validez de esos enunciados, sugiere la siguiente interpretación pragmatista: las teorías científico-experimentales nos abren o alumbran la realidad desde nuestro interés rector por el posible aseguramiento informativo y ampliación de la acción controlada por los propios éxitos que cosecha.

Puntos de apoyo para esta interpretación se encuentran en el propio Popper. Las teorías científico-experimentales tienen el sentido de permitir la deducción de enunciados universales acerca de la covarianza de magnitudes empíricas. Desarrollamos tales hipótesis legaliformes anticipando en general una regularidad, sin que tal anticipación pueda a su vez justificarse empíricamente. Mas a esta anticipación metodológica de uniformidades posibles de los fenómenos responden elementales necesidades concernientes a la estabilidad del comportamiento. Las acciones controladas por su propio éxito sólo pueden estabilizarse a la larga en la medida en que se gobiernen por informaciones acerca de uniformidades empíricas. Para ello estas informaciones han

de poder traducirse a expectativas de un comportamiento regular bajo circunstancias dadas. La interpretación pragmatista refiere lo lógicamente general a expectativas generales de comportamiento. La desproporción entre enunciados universales, por una parte, y el número de observaciones finito en principio y los correspondientes enunciados singulares de existencia, por otra, se explica desde esta visión pragmatista, por la estructura de la acción controlada por el éxito, que siempre ha de guiarse por anticipaciones de un comportamiento regular [9].

Esta interpretación, conforme a la cual las ciencias empírico-analíticas se guían por un interés cognoscitivo técnico, tiene la ventaja de tener en cuenta la crítica de Popper al empirismo, sin compartir las flaquezas de su teoría de la falsación. Pues, ¿cómo puede nuestra fundamental incertidumbre acerca de la verdad de las informaciones científicas compadecerse con sus múltiples y bien duraderos aprovechamientos técnicos? En el instante, a más tardar, en que los conocimientos de uniformidades empíricas penetran en las fuerzas productivas técnicas y se convierten en base de una civilización científica, la evidencia de la experiencia cotidiana y de un permanente control por vía del éxito que se cosecha, se torna abrumadora; contra este

[9] En este sentido es interesante la indicación de Popper de que todas las expresiones universales pueden considerarse como expresiones disposicionales *(Logic,* pp. 94 ss., apéndice X pp. 423 ss., y *Conjectures* pp. 118 s.). En el plano de esta o aquella expresión universal se repite la problemática de los enunciados universales, pues los conceptos disposicionales implicados en esas expresiones sólo pueden explicarse por su parte mediante supuestos acerca de un comportamiento regular de los objetos. Esto queda de manifiesto en casos de duda, cuando nos esforzamos por imaginar posibles tests que bastasen a clarificar el significado de los términos universales empleados. En este pasaje el recurso a las condiciones de examen no es casual, pues sólo la referencia de los elementos teoréticos al experimento incluye el círculo funcional de la acción controlada por el éxito, sólo dentro del cual puede «haber» algo así como regularidades empíricas. El excedente hipotético respecto de lo actualmente percibido, excedente que sólo se hace valer en la forma lógica de los enunciados legaliformes y en los términos universales de los enunciados de observación, se refiere, no al comportamiento regular de las cosas «en sí», sino al comportamiento de las cosas en la medida en que éstas entran dentro del horizonte de expectativas de unas acciones necesitadas de orientación. Así, el grado de generalidad del contenido descriptivo de los juicios de percepción apunta hipotéticamente por encima de la particularidad de lo percibido en cada caso, porque recogemos experiencias y articulamos significados «ya siempre» bajo la coacción selectiva que nos empuja a estabilizar los éxitos de nuestra acción —«for what a thing means is simply what habits it involves» (PEIRCE).

Otro punto de apoyo para una interpretación pragmatista lo ofrece Popper en conexión con la idea de una sociología de la tradición («Toward a rational Theory of Tradition», en: *Conjectures,* pp. 120 ss.). Compara Popper los roles análogos que tienen las tradiciones y teorías en los sistemas sociales. Ambas nos informan sobre reacciones a esperar regularmente, por las que podemos orientar fiablemente nuestro comportamiento. Ambas ponen orden en un entorno caótico en el que sin la capacidad de pronosticar respuestas o sucesos no podríamos desarrollar hábitos comportamentales adecuados.

plebiscito diariamente renovado acerca del efectivo funcionamiento de los sistemas técnicos, de nada valen las reservas lógicas. Las objeciones de Popper contra la teoría verificacionista son de cuerpo y tomo, pero tanto menos plausible resulta por lo mismo su propia alternativa. Y la verdad es que sólo es una alternativa bajo el presupuesto positivista de una correspondencia entre enunciados y estados de cosas. Pero en cuanto abandonamos esta suposición y tomamos en serio la técnica en sentido lato como un control socialmente institucionalizado del éxito del saber, saber que por su propio sentido metodológico resulta apto para ser utilizado técnicamente, cabe pensar en otra forma de verificación. Esta forma de verificación no se ve afectada por las reservas de Popper y hace justicia a nuestras experiencias precientíficas. Como empíricamente verdaderas se consideran entonces todas las hipótesis que pueden guiar una acción controlada por el éxito, sin haberse visto problematizadas hasta ahora por fracasos insistentemente buscados experimentalmente [10].

Albert se imagina quedar eximido de aportar cualquier argumento propio contra mi interpretación, a la que ni siquiera reproduce, con unas cuantas referencias a la crítica de Popper al instrumentalismo [11]. Pero no necesito entrar en esa crítica porque se dirige contra tesis que yo no sostengo . En primer lugar, Popper se refiere a la tesis de que las teorías son instrumentos. Contra eso puede fácilmente objetarse que las reglas de aplicación técnica las ensayamos, pero que las informaciones científicas las sometemos a falsación. Las relaciones lógicas en la prueba de aptitud de un instrumento y en la falsación de teorías no son simétricas —los instrumentos no pueden refutarse—. La interpretación pragmatista que yo doy de las ciencias empírico-analíticas, no incluye esta forma de instrumentalismo. Pues no es que las teorías sean ellas mismas instrumentos, sino que sus informaciones son técnicamente utilizables. Los fracasos que experimentalmente descalifican a hipótesis legaliformes, tienen, también según la concepción pragmatista, el carácter de refutaciones: las hipótesis se re-

[10] Según esta idea cabe conciliar plenamente la reserva de Popper contra un saber definitivamente válido con la acreditación pragmatista del saber. Popper no ve en las pruebas experimentales sino una instancia de falsación, mientras que según la concepción pragmatista esas pruebas representan controles que pueden refutar hipótesis, pero que también pueden confirmarlas. Ciertamente que tal confirmación por vía de los éxitos cosechados en la acción sólo puede predicarse en términos globales y no en términos estrictamente correlativos, pues cuando tenemos entre manos una teoría dada no podemos asegurarnos definitivamente de *cuáles son los elementos de saber que* definitivamente funcionan, ni en lo que respecta a su alcance ni en lo que respecta a su ámbito de aplicación. Definitivamente sólo sabemos que partes de una teoría controlada por el éxito que nos procura en la acción, lo cual quiere decir: sometidos a prueba los pronósticos que se siguen de ella, resultan validadas en el ámbito de aplicación que representa la situación de examen.

[11] «Three Views Concerning Human Knowledge», en: *Conjectures*, pp. 111 ss.

fieren a regularidades empíricas; determinan el horizonte de expectativa de la acción controlada por el éxito y pueden por lo mismo ser falsadas por expectativas de éxito defraudadas. Con todo, las hipótesis legaliformes, por su propio sentido metodológico están referidas a experiencias que se constituyen exclusivamente en el círculo funcional de tal acción. Las recomendaciones técnicas para una elección racionalizada de los medios para fines dados, no son sólo deducidas a posteriori, y como accidentalmente, de las teorías científicas; pero no por ello son ya esas teorías, ellas mismas, instrumentos técnicos. Esto sólo podría decirse en un sentido traslaticio. Naturalmente, tampoco la utilización técnica del saber es algo que directamente se procure en el proceso de investigación; en muchos casos, incluso queda fácticamente excluida. Sin embargo, con la estructura de los enunciados (pronósticos condicionados acerca de un comportamiento observable) y con el tipo de condiciones de examen (imitación de un control de consecuencias de la acción, cuasi-naturalmente inserto en los sistemas de trabajo social) viene ya predecidida la utilizabilidad técnica de las informaciones procuradas por las ciencias experimentales, y también prejuzgada la región de experiencia posible a que las hipótesis se refieren y en contacto con la cual pueden fracasar.

El valor descriptivo de las informaciones científicas está fuera de toda duda; pero no hay que entenderlo como si las teorías reflejaran hechos y relaciones entre hechos. El contenido descriptivo sólo es válido por referencia a pronósticos para acciones controladas por el éxito en situaciones especificables. Todas las respuestas que las ciencias experimentales pueden dar, son relativas al sentido metodológico de su problema, nada más. Y por trivial que sea esta restricción, contradice la apariencia de teoría pura, que se ha mantenido en la autocomprensión positivista[12].

[12] Otra objeción de Popper se dirige contra el operacionalismo, según el cual los conceptos básicos pueden definirse reduciéndolos a formas de procedimiento (*Conjectures*, p. 62, *Logic*, pp. 440 ss.). Con razón puede objetar Popper que la tentativa de reducir los conceptos disposicionales a operaciones de medida presupone por su parte una teoría de la medida, pues ninguna operación podría ser descrita renunciando a términos o expresiones universales. Este círculo, en el que los términos universales remiten a un comportamiento regular, mientras que la regularidad del comportamiento sólo puede determinarse mediante operaciones de medida que a su vez presuponen categorías generales, me parece, sin embargo, que necesita de una interpretación. El planteamiento operacionalista insiste con razón en que el contenido semántico de las informaciones que nos procuran las ciencias experimentales sólo es válido en el marco de referencia trascendentalmente fijado por la estructura de la acción controlada por el éxito, y no puede proyectarse sobre una realidad «en sí». Sin embargo, no es correcto suponer que ese contenido pueda llanamente reducirse a criterios de comportamiento observable. Antes bien, el círculo en que se ve envuelto tal intento, muestra que los sistemas de acción en que está inserto el proceso de investigación viene ya mediado por el lenguaje y que el lenguaje mismo no se agota en categorías comportamentales.

III. JUSTIFICACION CRITICA Y PRUEBA DEDUCTIVA

El tercer malentendido a que he sucumbido, según Albert, se refiere a la relación entre enunciados metodológicos y enunciados empíricos. Me declara culpable de haber caído en un positivismo particularmente vulgar, por cuanto en contextos metodológicos no renuncio a argumentos empíricos y por lo mismo impermisiblemente mezclo la lógica de la investigación con la sociología del conocimiento. Tras que Moore y Husserl, partiendo de distintos lados, llevaran a efecto una estricta separación entre investigaciones lógicas e investigaciones psicológicas restableciendo así una vieja idea kantiana, también los positivistas abandonaron su naturalismo. Bajo la impresión de los progresos que mientras tanto se habían cosechado en lógica formal, Wittgenstein y el círculo de Viena convirtiendo el dualismo de enunciados y estados de cosas en fundamento de sus análisis del lenguaje. Desde entonces no pueden mezclarse ingenuamente en un mismo puchero las cuestiones de génesis con las cuestiones de validez. Y Albert me llama al orden acerca de tal trivialidad; pero de nuevo ni siquiera roza mi problema. Pues a mí me interesa el peculiar estado de cosas de que, a despecho de esa clara distinción, precisamente en la metodología de las ciencias experimentales y en la dimensión de la crítica científica se establecen relaciones entre enunciados formales y enunciados empíricos. La lógica de la ciencia presenta, precisamente en el ámbito en que se trata de mostrar la verdad de las teorías científico-experimentales, un ramalazo de empiria. Pues la crítica, también la crítica en el sentido de Popper, no puede incardinarse en forma axiomatizada entre las ciencias formales. La crítica consiste en discutir hipótesis sin miramiento alguno. Y para ello se sirve de todas las posibles técnicas de refutación. Una de esas técnicas es la confrontación de las hipótesis con los resultados de la observación sistemática. Pero los resultados de la falsación entran en las discusiones críticas, no constituyen la crítica. La crítica no es un método de examen, es este examen mismo como discusión. Por otro lado, la dimensión en que críticamente se decide acerca de la validez de las teorías, no es la dimensión de las teorías mismas. Pues en la crítica no sólo entran proposiciones y sus relaciones lógicas, sino actitudes empíricas que pueden influirse con la ayuda de argumentos. Naturalmente que Albert, mediante un postulado, puede en general excluir que tomemos en consideración todo plexo que no sea ni lógico ni empírico. Pero con ello, a lo sumo, se sustraería a la discusión con la que pretendo clarificar si, para el ámbito de las discusiones metateóricas, puede justificarse tal postulado. Parece haber más bien razones que nos convidan a reasumir la crítica de Hegel a la separación kantiana entre el ámbito de lo empírico y el ámbito de lo transcendental, en forma de una crítica contemporánea a la separación entre el ámbito lógico-

metodológico y el empírico. En ambos casos la crítica está muy lejos de ignorar las mencionadas distinciones, antes las convierte en punto de partida.

La reflexión acerca de lo que el propio Popper hace, nos permite percatarnos de la peculiar forma que adoptan las discusiones metateóricas en cuanto rebasan los límites del análisis del lenguaje. Por un lado, Popper hace una crítica inmanente de teorías existentes; para ello se sirve de la comparación sistemática de deducciones lógicamente concluyentes. Por otra, desarrolla soluciones alternativas; propone sus propias concepciones y trata de apoyarlas con argumentos. En este caso no puede limitarse al examen de plexos deductivos. Su interpretación persigue más bien la meta de cambiar críticamente viejas actitudes, hacer plausibles nuevos estándares de enjuiciamiento y aceptables nuevos puntos de vista normativos. Y esto sucede en forma hermenéutica de una argumentación que escapa a los rígidos monólogos de los sistemas deductivos de enunciados. Esa forma hermenéutica de argumentación es determinante para las discusiones críticas en general. Esto se patentiza en cada elección entre posibles técnicas de recogida de datos, entre diversos enfoques teoréticos, entre diversas definiciones de los predicados básicos, queda patente en las decisiones acerca del marco lingüístico dentro del cual expongo un problema dado y formulo sus soluciones hipotéticas. Siempre se repite una elección entre estándares, y la tentativa de apoyar esa elección con argumentos apropiados. Morton White ha mostrado que las discusiones metateóricas, incluso en su etapa última, permanecen ligadas a esta forma de argumentación. Tampoco las distinciones entre ser categorial y no categorial, entre enunciados analíticos y sintéticos, entre enunciados descriptivos y emotivos, entre reglas lógicas y regularidades empíricas, entre observación controlada y experiencia moral —tampoco estas fundamentales distinciones, sobre que reposan las ciencias experimentales estrictas, escapan en modo alguno a la discusión; presuponen criterios, que no se obtienen de la cosa misma, es decir, cánones susceptibles de crítica, que a su vez no pueden estrictamente fundamentarse, pero sí apoyarse o debilitarse mediante argumentos [13].

White intenta lo que Popper omite: estudiar las relaciones lógicas de esta forma no deductiva de argumentación. Demuestra que las decisiones metodológicas son decisiones cuasi-morales y que, en consecuencia, sólo pueden justificarse racionalmente en el tipo de discusiones que conocemos por la vieja tópica y retórica. Pues ni la interpretación convencionalista ni la naturalista hacen justicia a la elección de reglas metodológicas.

La argumentación crítica se distingue de la deductiva porque trans-

---

[13] MORTON WHITE, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge, 1956.

ciende la dimensión de la conexión lógica de enunciados e incluye un momento que transciende al lenguaje: las actitudes. Entre actitudes y enunciados es imposible una relación de implicación; las actitudes no pueden deducirse de enunciados, ni, a la inversa, los enunciados de actitudes. Sin embargo, el asentimiento a un modo de proceder y la aceptación de una regla puede apoyarse o debilitarse con argumentos, y en todo caso puede sopesarse y enjuiciarse racionalmente. Esta es la tarea de la crítica, tanto en punto a decisiones prácticas como a decisiones metateóricas. Puesto que los argumentos aducidos en pro o en contra, no guardan ninguna relación estrictamente lógica con los enunciados que expresan la aplicación de estándares, sino sólo una relación de motivación racional, las discusiones metateóricas pueden incluir también enunciados empíricos. Pero no por ello la relación entre argumentos y actitudes se convierte también en una relación empírica. Cierto que puede entendérsela así en un experimento festingeriano sobre cambio de actitudes; pero entonces la argumentación quedaría reducida al plano del comportamiento observable y quedaría suprimido el momento de validez racional que entra en toda motivación.

Popper no da por excluida una racionalización de actitudes. Esta forma de argumentación es la única forma posible de justificar tentativamente decisiones. Pero, puesto que nunca es concluyente, Popper la tiene por acientífica en comparación con la prueba deductiva. Prefiere a ella la certeza del saber descriptivo, una certeza que viene garantizada por el plexo deductivo de la propia teoría y por la coacción empírica que ejercen los hechos. Sólo que también la cooperación de enunciados y experiencias de este determinado tipo presupone estándares que han menester justificación. Popper escapa a esta objeción insistiendo en la irracionalidad de la decisión que antecede a la aplicación de su método crítico. La actitud racionalista consiste en la disponibilidad a hacer uso de experiencias y argumentos para decidir sobre la aceptación de teorías. Pero esa decisión no puede basarse a su vez en argumentos ni experiencias. Y es cierto que esa decisión no puede, en efecto, justificarse en el sentido de una prueba deductiva, pero sí en forma de una argumentación a su favor. De esa argumentación se sirve Popper, y por cierto prolijamente. Popper explicita esa actitud crítica a partir de determinadas tradiciones filosóficas; analiza los presupuestos empíricos y las consecuencias de la crítica científica; investiga su función en las estructuras dadas de un espacio público político. Incluso cabe decir que su metodología entera es una justificación crítica de la crítica misma. Es posible que esta justificación no deductiva no resulte satisfactoria a un absolutismo lógico. Pero no conocemos otra forma de justificación para una crítica científica que vaya más allá de una crítica inmanente y someta a examen decisiones metodológicas.

A esta actitud crítica Popper la llama fe en la razón. El problema del racionalismo no consiste entonces en la elección entre saber y fe, sino en la elección entre dos formas de fe. Pero —añade paradójicamente— el problema estriba ahora en saber qué fe es la correcta y cual la falsa [14]. No rechaza del todo la justificación no deductiva, pero cree escapar a la problemática mezcla que ésta efectúa de relaciones lógicas y empíricas, renunciando a la justificación de la crítica —como si la supuesta ponzoña no estuviera ya dentro de la crítica misma.

Albert me transfiere la carga de la prueba del problema de la fundamentación; parece suponer que para él, con la renuncia del racionalismo a la autofundamentación, quedan resueltos todos los problemas. Se basa, manifiestamente, en William W. Bartley, quien intentó mostrar consecuentemente la posibilidad de tal renuncia [15]. Pero a mí me parece que tal intento constituyó un fracaso.

Bartley parte de que por razones lógicas no cabe plantear una autofundamentación del racionalismo. En vez de eso discute la posibilidad de un criticismo que, ciertamente, acepta todo enunciado racionalmente justificable, pero no exclusivamente tales enunciados: ese racionalismo no sustentaría concepción alguna que se sustrajese a la crítica, pero no exige que todas las actitudes, incluyendo la actitud crítica misma, se fundamenten racionalmente. Pero, ¿podrá ser sostenible esta concepción aun en caso de que, con toda consecuencia, las propias condiciones del examen crítico queden sujetas a la crítica? El caso es que Bartley ni pone en cuestión los estándares conforme a los que se organiza la experiencia en las situaciones de falsación, ni plantea con radicalidad suficiente la cuestión del ámbito de validez de la justificación deductiva. Pues mediante una estipulación sustrae a la crítica todos los criterios que hemos de suponer para poder ejercer una crítica. Introduce un llamado criterio de revisión: «(...) a saber, todo lo presupuesto en la situación de revisabilidad de un argumento no es a su vez revisable dentro de esa situación» [16]. Este criterio, no podemos aceptarlo. Se introduce para asegurar la forma de la argumentación; pero detendría la argumentación precisamente en la dimensión en que ésta despliega su virtud específica: la revisión adicional de los criterios que acaban de aplicarse. Lo que podemos llamar justificación crítica consiste precisamente en que crea un nexo no deductivo entre los estándares elegidos y las constataciones empíricas, apoyando o debilitando con ello actitudes justo con argumen-

---

[14] KARL R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London 1966 [5], vers. alem. Bern, 1957, II, p. 30.

[15] *The Retreat to Commitment*, N. Y., 1982, en esp. los capítulos III y IV; del mismo autor cfr. también: «Rationality versus Theory of Rationality», en: Mario Bunge (ed.) *The Critical Approach to Science and Philosophy*, London, 1964, pp. 3 ss.

[16] Ibid. p. 163.

tos que a su vez sólo fue posible hallar en la perspectiva de esas actitudes. En cuanto va más allá del examen de sistemas deductivos, la argumentación adopta un curso reflexivo; utiliza estándares, acerca de los que sólo puede reflexionar en la aplicación misma. La argumentación se distingue de la mera deducción porque co-pone siempre a discusión los principios conforme a los que procede. Por este lado, la crítica nunca puede permanecer atenida de antemano a las condiciones marco de la crítica posible. Qué puede considerarse crítica, es algo acerca de lo que sólo cabe entender en virtud de criterios que sólo pueden hallarse, clarificarse y posiblemente revisarse otra vez en el proceso mismo de crítica. Esta es la dimensión de racionalidad comprehensiva, que, aunque incapaz de una fundamentación última, se despliega, empero, en un círculo de autojustificacion reflexiva.

El incondicional racionalismo de Bartley pone demasiadas condiciones. No toma en serio la crítica como único y extremo horizonte dentro del cual se determina la validez de las teorías acerca de lo real. La crítica, que no puede definirse, pues es en ella donde han de hallarse los criterios de racionalidad, podemos entenderla (si se nos permite este recurso) como un proceso que, en una discusión libre de dominio, incluye una progresiva disolución del disenso. Tal discusión se halla bajo la idea de un consenso general y no coactivo de aquellos que toman parte en ella. Con el término «acuerdo» no pretendemos reducir la idea de verdad a comportamiento observable. Antes bien, los propios criterios en virtud de los cuales ha de llegarse en cada caso a un consenso, dependen a su vez del proceso que nosotros entendemos como proceso de obtención de un consenso. La idea de acuerdo no excluye pues la distinción entre consenso verdadero y falso; pero esta verdad no puede definirse de una vez por todas [17]; Albert me replica que yo presupongo algo así como discusión racional en contextos metodológicos como si de un factum se tratara (p. 245). La presupongo como un factum porque nos encontramos siempre ya en una comunicación que tiene como meta el entendimiento. Pero este hecho empírico tiene simultáneamente la peculiaridad de una condición trascendental: sólo en la discusión puede llegarse a un acuerdo sobre los estándares en virtud de los cuales distinguimos entre hechos y puros fantasmas. La incriminada conexión entre enunciados formales y enunciados empíricos trata de hacer justicia a un contexto en que ya no tiene sentido separar las cuestiones metodológicas de las cuestiones de comunicación.

[17] Cfr. D. Pole, *Conditions of Rational Inquiry*, London, 1961, p. 92.

IV. LA SEPARACION DE ESTANDARES Y HECHOS

El cuarto malentendido de que Albert me hace cargo, se refiere al dualismo de hechos y decisiones. Este puede declararse recurriendo a la distinción entre leyes naturales y normas culturales. Las hipótesis sobre uniformidades empíricas pueden fracasar definitivamente al enfrentarse a los hechos, mientras que la elección de estándares puede apoyarse críticamente, a lo sumo, con argumentos advenientes o acumulativos. Resulta tentador, por tanto, pasar a establecer una clara distinción entre un ámbito de informaciones científicamente fiables y aquel ámbito de saber práctico del que nos aseguramos mediante una forma hermenéutica de argumentación. Me importa poner en tela de juicio esta confiada división, o para decirlo en términos tradicionales, esta separación entre ciencia y ética. Pues, por una parte, el saber teórico acreditado al contrastarse con los hechos se constituye dentro de un marco normativo que sólo es susceptible de una justificación crítica, no de una justificación empírico-deductiva. Por otra, la discusión crítica de estándares incluye también consideraciones empíricas, es decir, el recurso a los «hechos». La crítica, al establecer un nexo racional entre actitudes y argumentos, constituye, justamente, la dimensión comprehensiva o global de la ciencia. El saber teórico en modo alguno puede sernos más seguro que el crítico. El «malentendido» me parece que es fruto de que Albert ni siquiera llega a captar mi intención. Yo no niego toda distinción entre hechos y estándares; sólo me pregunto si la distinción positivista, que permite un dualismo de hechos y decisiones y, correspondientemente, un dualismo de juicios y propuestas, es decir, de saber descriptivo y normativo, está en realidad bien trazada.

En un apéndice a una nueva edición de la «Sociedad Abierta» [18] Popper desarrolla la relación de asimetría entre estándares y hechos: «(...) mediante la decisión de adoptar una propuesta, creamos el correspondiente estándar, a lo menos tentativamente; en cambio, mediante la decisión de aceptar una proposición no creamos el correspondiente hecho» [19]. Me gustaría precisar esta relación. Podemos discutir propuestas y juicios. Tal discusión no genera, ciertamente, hechos, pero tampoco puede decirse que genere estándares. En caso de estos últimos, en la discusión se aducen más bien argumentos para justificar o poner en tela de juicio el acto de aceptación de estándares. Tales argumentos pueden incluir consideraciones empíricas. Mas no es sobre éstas sobre las que versa la discusión. En caso de hechos, acontece a la inversa. La discusión no versa aquí sobre la elección de

[18] Cuarta edición London, 1962, tomo II, pp. 369 ss.: *Facts, Standards and Truth*.
[19] Ibíd. p. 384.

estándares, sino sobre su aplicación a un hecho. En la discusión se alegan argumentos para justificar o poner en tela de juicio el acto de aceptación de un enunciado básico en relación con una determinada hipótesis. Estos argumentos incluyen consideraciones metodológicas. Pero en este caso la discusión no versa acerca de los principios de éstas. La crítica de una hipótesis científica no guarda, pues, una relación de simetría con la discusión crítica de la elección de un estándar; pero no porque la estructura lógica de la discusión sea distinta en ambos casos —se trata de una misma estructura.

Popper corta este proceso de reflexión apelando a la teoría de la verdad como correspondencia. El dualismo de hechos y estándares se remonta en último término a la aceptación de que, con independencia de nuestras discusiones, se da algo así como hechos y relaciones entre hechos, a los que nuestros enunciados corresponden. Popper niega que los hechos mismos sólo se constituyan en conexión con los estándares de observación sistemática o de experiencia controlada. Al pretender obtener enunciados verdaderos nosotros sabemos ya siempre que la verdad de éstos tiene su medida en una correspondencia entre enunciados y hechos. A la objeción obvia de que justo con este concepto de verdad se han introducido el criterio o el estándar o la definición que deberían ser objeto ellos mismos de una discusión crítica, Popper le hace frente de la siguiente forma: «Es decisivo percatarse de que conocer lo que "verdad" significa o bajo qué condiciones llamamos verdadero a un enunciado, no es lo mismo que, y ha de distinguirse claramente de, estar en posesión de los medios de decidir —de un criterio para decidir— si un determinado enunciado es verdadero o falso»[20]. Tenemos que renunciar a un criterio, a un estándar determinable de verdad, no podemos definir la verdad pero «entendemos», en todo caso particular, cuál es nuestro intento al ponernos a examinar la verdad de un enunciado: «Creo que es la búsqueda de un criterio de verdad lo que ha llevado a tanta gente a pensar que la pregunta "qué es la verdad" no tiene respuesta. Pero la ausencia de un criterio de verdad no convierte a la noción de verdad en no-significativa, así como tampoco la ausencia de un criterio de salud convierte a la noción de salud en no significativa. Un hombre enfermo puede buscar la salud aunque no posea *criterio para ello*»[21].

En este pasaje Popper hace uso de la idea hermenéutica de que el sentido de un enunciado, lo entendemos a partir del contexto, aun antes de definir esta o aquella expresión y de aplicar un criterio general. Mas quien esté familiarizado con el negocio de la hermenéutica, no sacaría de ello la conclusión de que el sentido de tales expresiones

---

[20] *Open Society,* vers. alem. Bern, 1957, II, p. 371.
[21] Ibíd. p. 373.

y oraciones se convierten en término de nuestro intento de forma ajena a todo criterio. Antes bien, la precomprensión que antes de toda definición guía la interpretación, también la interpretación que Popper hace de la verdad, incluye ya siempre estándares aunque sea tácitamente. La justificación de estos estándares previos no es algo que quede excluido, sino que precisamente la renuncia a definir permite una autocorrección continua de esa precomprensión difusa al progresar la explicación del texto que tenemos entre manos. En el proceso de interpretación la luz engendrada por nuestra creciente comprensión del texto puede llevarnos a ver de forma distinta los criterios que inicialmente nos alumbraron la comprensión de ese texto. Es la propia marcha hermenéutica de la interpretación la que, con el ajuste de los estándares inicialmente aplicados, engendra también la justificación de ellos. Los estándares, y las descripciones que esos estándares permiten al ser aplicados al texto, guardan todavía entre sí una relación dialéctica. Y lo mismo acaece con el estándar que es la verdad entendida como correspondencia. Sólo cuando los estándares se definen y los criterios su fijan, quedan violentamente separados los estándares y las descripciones que esos estándares posibilitan: sólo entonces pasan a formar éstas un plexo deductivo que excluye que la cosa que los estándares miden pueda reobrar sobre éstos y corregirlos. Se produce una escisión entre la discusión crítica de estándares y su uso. Pero implícitamente, de los estándares hacemos uso aun antes de que una justificación crítica en el plano metateórico los separe del plano objetual en que encuentran aplicación.

De ahí que, pese a su apelación al concepto de verdad como correspondencia, Popper no escape al nexo dialéctico entre estándares descriptivos, postulatorios y críticos: también ese concepto de verdad, que permite una distinción tan estricta entre estándares y hechos, es por su parte un estándar —por más que sólo nos orientemos por él de forma tácita— que ha menester de justificación crítica. Una discusión crítica, ya sea acerca de la aceptación de propuestas (proposals) o de juicios (propositions), incluye un triple uso del lenguaje: el descriptivo, para describir estados de cosas; el postulatorio para fijar reglas de procedimiento; y el crítico para justificar tales decisiones. Estas formas de lenguaje se presuponen unas a otras lógicamente. El uso descriptivo no se restringe aquí todavía en modo alguno a una determinada clase de «hechos»; el uso postulatorio comprende la fijación de normas, de criterios y de definiciones de todo tipo, ya se trate de reglas prácticas, de reglas lógicas, o de reglas metodológicas. El uso crítico utiliza argumentos para sopesar, valorar, juzgar y justificar la elección de estándares; incluye pues en la discusión actitudes y posturas transcendentes al lenguaje. Ningún enunciado acerca de lo real es susceptible de examen racional sin que quede explícito un nexo entre argumentos y actitudes. Las descripciones no son indepen-

dientes de los estándares que se aplican en ellas; y los estándares descansan en actitudes que han menester de argumentos a favor, pero que simultáneamente no son susceptibles de ser deducidas a partir de constataciones. Si las actitudes son susceptibles de cambiarse por la influencia ejercida por argumentos, entonces no cabe duda de que tal motivación une una coacción lógicamente incompleta con una coacción empírica. La única coacción de este tipo es la procedente de la fuerza de la reflexión, que quiebra, al tornarlo consciente, el poder ejercido por lo no consciente. La penetración o intelección emancipadora traduce la coacción lógica a coacción empírica. Y esto es exactamente lo que la crítica proporciona; supera el dualismo de hechos y estándares y sólo así establece el continuo de una decisión racional que de otro modo se descompondría, sin posibilidad de mediación alguna, en hechos y deducciones.

En cuanto nos ponemos a discutir un problema con el fin de llegar racionalmente y sin coacciones a un consenso, nos movemos en una dimensión de racionalidad comprehensiva, que incluye como momentos lenguaje y acción, oraciones y actitudes. La crítica es siempre ya el *tránsito de un momento a otro*. Es, si se me permite expresarme así, un hecho empírico con una función transcendental de la que nos percatamos en el ejercicio mismo de la crítica. Pero también puede quedar reprimida y distorsionada desde el instante en que con la definición de los estándares inicialmente aplicados de forma tácita, arrancamos de la reflexión viva un ámbito de relaciones lógicas inmanente al lenguaje. Esta represión queda reflejada en la crítica de Popper a Hegel: «Transcender el dualismo de hechos y estándares es la finalidad decisiva de la filosofía hegeliana de la identidad —la identidad de lo ideal y lo real, de lo posible y lo correcto—. Todos los estándares son históricos: son hechos históricos, estadios en el desarrollo de la razón, que es lo mismo que el desarrollo de lo ideal y lo real. No hay sino hechos; y algunos de esos hechos sociales o históricos son, al mismo tiempo, estándares» [22]. Nada más lejos de Hegel que este positivismo metafísico, al que Popper opone la convicción del lógico de que enunciados y estados de cosas pertenecen a esferas diversas. Hegel no niveló en modo alguno lo lógico y lo empírico, los criterios de validez y los contextos fácticos, lo normativo y lo descriptivo, reduciéndolo todo al plano de hechos históricos; pero no se cerró a la experiencia de la reflexión crítica, a la experiencia de que la reflexión confiere también unidad a esos momentos, ciertamente distintos y separados. La crítica va del argumento a la actitud y de la actitud al argumento y mantiene en este movimiento la racionalidad comprehensiva que en la hermenética natural del lenguaje ordinario aún opera,

---

[22] *Open Society* II.

por así decirlo, a nativitate, pero que en las ciencias hay que empezar estableciéndola mediante discusión crítica entre los momentos separados que son el lenguaje formalizado y la experiencia objetivizada. Sólo porque esta crítica refiere no deductivamente los estándares elegidos a estados de cosas empíricos y hace que cada uno de esos momentos pueda medirse por el otro, resulta correcta aún la afirmación que, de atenernos a los propios presupuestos de Popper, resultaría insostenible: «(...) que podemos aprender: de nuestros errores y de la crítica; y que podemos aprender, tanto en el ámbito de los estándares como en el ámbito de los hechos» [23].

V. DOS ESTRATEGIAS Y UNA DISCUSION

Albert aborda una serie de cuestiones, polemiza y las abandona de nuevo; no logro descubrir principio alguno en esa secuencia de cuestiones. He intentado aclarar cuatro malentendidos básicos, para crear una base de entendimiento, sobre la que poder discutir, sin equivocar los términos, otros problemas; por ejemplo, el papel de la reflexión histórica, el postulado de la neutralidad valorativa o el puesto de la crítica ideológica. Ahora, al menos así lo pienso, no tendría por qué malentenderse ya mi intención. Pretendo justificar contra el positivismo el punto de vista de que el proceso de investigación organizado por los sujetos pertenece, a través de los actos de conocimiento, al contexto objetivo mismo que se trata de conocer.

La dimensión en que se forma este nexo entre proceso de investigación y proceso de la vida social, no pertenece ni al ámbito de los hechos ni al de las teorías; se sitúa aquende un dualismo, que sólo tiene sentido para las teorías científico-experimentales. En el plexo comprehensivo de comunicación que la crítica científica constituye, se une, más bien, un momento con el otro. Dicho en un lenguaje algo pasado de moda: las condiciones transcendentales del conocimiento posible surgen aquí bajo condiciones empíricas. Por tanto, en esta etapa de reflexión no tienen competencia ni la sociología del saber ni la metodología pura, sino más bien esa conexión de ambas a la que otrora se dio el nombre de crítica de la ideología. Empleo a desgana esta expresión porque no quisiera extender la presente discusión a cualesquiera clases de intereses. Aquí me importa la clase de intereses rectores del conocimiento que subyacen en cada caso a todo un sistema de investigación. Contra la autocomprensión positivista quiero, pues, insistir en la conexión de las ciencias empírico-analíticas con un interés cognoscitivo-técnico. Mas esto nada tiene que ver con una «denun-

[23] *Open Society* II.

cia», como supone Albert. En general a Albert parece escapársele que nada más lejos de mi mente que una crítica a la investigación empírico-analítica; ¡como si mi intención fuera poner en liza los métodos de la comprensión contra los métodos de la explicación! Muy al contrario, tengo por errados e incluso por reaccionarios los intentos que caracterizaron a la vieja disputa metodológica, a saber: los intentos de erigir de antemano muros para sustraer a los ataques de un determinado tipo de investigación determinadas circunscripciones consideradas intangibles. Mal dialéctico sería quien precisara inmunizarse de esa guisa.

Sin embargo, la reflexión acerca de los intereses cognoscitivos no tiene por qué permanecer sin consecuencias. Nos trae a la conciencia actitudes de las que dependen decisiones fundamentales acerca del marco metodológico de sistemas de investigación enteros. Sólo así aprendemos a saber lo que hacemos; y sólo así cobramos conciencia de lo que podemos aprender cuando nos aplicamos a tal o cual tipo de investigación. Nos tornamos, por ejemplo, conscientes de que las investigaciones empírico-analíticas generan un saber técnicamente utilizable, pero no un saber que provea a la clarificación hermenéutica de la autocomprensión de los sujetos agentes. Hasta ahora la sociología ha contribuido ante todo, y de ningún modo de forma aproblemática, a la autorreflexión de los grupos sociales en determinadas situaciones históricas; y de ello no puede desembarazarse hoy, ni incluso allí donde declaradamente pretende restringirse a procurar informaciones acerca de regularidades empíricas del comportamiento social. Estoy de acuerdo con Albert en que en nuestra disciplina deberíamos poner todos nuestros esfuerzos en obtener más y mejores informaciones de este tipo. Pero no estoy de acuerdo con él en que podamos, debamos o incluso tengamos que limitarnos a ello. No es cuestión de estudiar aquí las razones por las que en este país la sociología asumió la tarea de una teoría de la sociedad orientada históricamente, mientras que otras ciencias sociales lograron desembarazarse de esa carga y avanzar, por tanto, con más presteza dentro de los límites de una ciencia experimental estricta. ¿Pero qué ocurriría si una política positivista de la ciencia lograra emanciparse por entero de esa tarea y relegarla a los prolegómenos de la discusión científica propiamente dicha? Pues la crítica ideológica en manos de los positivistas parece perseguir precisamente ese fin. Parece ocuparse en purificar la conciencia práctica de los grupos sociales de todas aquellas teorías que no dejan reducirse a saber técnicamente utilizable y que, sin embargo, afirman una pretensión teorética. ¿Qué ocurriría si tal purgación fuera practicable y se efectuara con éxito?

Bajo las condiciones de reproducción de una sociedad industrial los individuos, que sólo dispondrían ya de un saber técnicamente utilizable y que ya no podrían esperar ilustración racional alguna acerca

de sí mismos y de los fines de su acción, perderían su identidad. El mundo desmitologizado, dado que el poder del mito es imposible de romper en términos positivistas, quedaría lleno de demonios. Acepto, sí, el riesgo que implica esta forma de hablar; pertenece a un ámbito de experiencia que en modo alguno está reservado a una élite con especial capacidad para columbrar el porvenir. He de admitir, empero, que la imaginación sólo se forma en contacto con tradiciones que uno ha tenido que apropiarse antes, sin someterlas al punto a un trabajo de zapa. La posibilidad de un entendimiento racional incluso en esta dimensión, puede comprobarse leyendo un libro de Klaus Heinrich que acaba de aparecer [24].

Una sociología que se limitara en su enfoque a investigaciones empírico-analíticas, sólo podría investigar la autoconservación y autodestrucción de los sistemas sociales en la dimensión de los procesos de adaptación pragmáticamente logrados y tendría que negar otras dimensiones. Dentro de una sociología concebida como ciencia comportamental estricta no pueden formularse cuestiones concernientes a la autocomprensión de los grupos sociales; pero no por ello dejan éstas de tener sentido ni escapan a una discusión vinculante. Pues objetivamente resultan de que la reproducción de la vida social no solamente plantea cuestiones susceptibles de resolución técnica, sino que incluye algo más que procesos de adaptación desarrollados conforme al modelo de una utilización «racional con arreglo a fines» de medios. Los individuos socializados sólo mantienen su vida por medio de una identidad grupal, que, a diferencia de lo que acaece en las sociedades animales, ha de ser construida, destruida y reconstruida una y otra vez. Sólo pueden asegurar su existencia mediante procesos de adaptación al entorno natural y mediante la consiguiente adaptación reactiva al sistema del trabajo social, si ese metabolismo con la naturaleza queda mediado por un equilibrio, siempre extremadamente precario, de los individuos entre sí. Las condiciones materiales de supervivencia van asociadas de la forma más íntima con las más sublimes, el equilibrio orgánico va asociado con ese discontinuo balance entre separación y unión, en que a través de la comunicación con los otros se forma la identidad de cada yo. Una identidad no lograda de quienes se afirman a sí mismos y una comunicación fallida de quienes hablan entre sí son autodestrucciones que a la postre tienen también efectos físicos. En el ámbito individual esos efectos son conocidos como perturbaciones psicosomáticas; pero las biografías desgarradas tienen también su reflejo en la desgarrada realidad de las instituciones. Los trabajosos procesos del haber-de-reidentificarse-a-sí-mismo una y otra vez nos son conocidos, tanto por la Fenomenología del Espíritu de

---

24 *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen,* Frankfurt, 1964.

Hegel como por el psicoánalisis de Freud: el problema de una identidad que sólo puede asegurarse mediante identificaciones, es decir, que sólo puede asegurarse mediante extrañamiento de la identidad, es simultáneamente el problema de una comunicación que posibilite un feliz balance entre el ser-uno-mismo mudo y el extrañamiento mudo, entre el sacrificio de la individualidad y el aislamiento del ser-uno-mismo abstracto. Tales experiencias de la amenaza de pérdida de identidad y de la obstrucción de la comunicación lingüística las repite cada uno en la historia de su propia vida; pero no son menos reales que las experiencias colectivas de la historia de la especie que los sujetos sociales globales, en su discusión con la naturaleza, hacen a la vez acerca de sí mismos. Las cuestiones relativas a este ámbito de experiencia, al no poder responderse por medio de informaciones técnicamente utilizables, no pueden ser aclaradas por las investigaciones empírico-analíticas. Y sin embargo, lo que la sociología desde sus orígenes en el siglo XVIII viene pretendiendo es discutir, también y sobre todo, estas cuestiones. Para ello no puede renunciar a interpretaciones de orientación histórica; y como es obvio, tampoco puede sustraerse a esa forma de comunicación que es el marco en que estos problemas se plantean: me refiero a la red dialéctica de un plexo de comunicación en que los individuos han de maniobrar entre los peligros de la cosificación y de la ausencia de forma para lograr desarrollar su siempre frágil identidad. Este es el núcleo empírico de la forma lógica de la identidad. En la evolución de la conciencia el problema de la identidad se plantea simultáneamente como problema de supervivencia y de reflexión. Ese problema constituyó otrora el punto de partida de la filosofía dialéctica.

En la cosmovisión de andar por casa que caracteriza a tantos positivistas la dialéctica representa el papel de un duende cuya presencia puede presagiar desastre. Pero para otros que en ocasiones se percatan de estar emprendiendo una vía dialéctica de pensamiento, la dialéctica no hace más que traer a lenguaje la experiencia de que seguimos pensando y podemos seguir pensando aun en casos en que las tradicionales reglas de ilación lógica no parecen dejar lugar para ello. El pensamiento se enreda en la dialéctica, no porque desprecie las reglas de la lógica formal sino por atenerse con particular tozudez a ellas —incluso en el plano de la autorreflexión— en lugar de interrumpir la reflexión en general. La autorreflexión de las ciencias experimentales estrictas nos exhorta, a mi juicio, a la modestia frente a las expectativas positivistas. Nos hace ver que nuestras teorías no simplemente describen la realidad. Por otro lado, no bastan definiciones a impedirle intentar explicar también aquellos contextos que según las demarcaciones, en que con muy buenas razones, por cierto, descansan los análisis científico-experimentales, no deberían existir.

Supuestas estas respectivas posiciones de partida, una discusión

entre positivistas y quienes no se avergüenzan de seguir vías dialécticas de pensamiento, no tiene más remedio que tener sus trucos. Pero como ambas partes están convencidas de la unidad de la razón humana, y, por lo mismo, de la posibilidad de alcanzar un consenso racional y no niegan, por lo menos de antemano, la racionalidad comprehensiva que la crítica sin miramientos supone, como horizonte de un entendimiento posible, sigue siendo también factible una discusión entre ambas. Pero las estrategias que siguen son distintas.

Albert me reprocha una estrategia, bastante acientífica por cierto: la llama inmunización y disimulación. Si se piensa en que yo por mi parte pongo a discusión las condiciones de examen en cuya exclusividad Albert insiste, me parece que la caracterización está algo fuera de lugar. Yo preferiría hablar de estrategia de envolvimiento: hay que dejar claro a los positivistas que uno se ha apostado ya a sus espaldas. No sé si este procedimiento resulta muy simpático; pero a mí en todo caso me viene impuesto por el curso de la discusión: las objeciones de Albert descansan en presupuestos que yo a mi vez había puesto en cuestión. La estrategia de Albert [25], en cambio, podría yo caracterizarla, para guardar la simetría con el reproche que él me hace de echar cortinas de humo, como la estrategia de hacerse el sueco: no se quiere entender lo que el otro dice. Esta estrategia que tiene por objeto obligar al adversario a aceptar el propio lenguaje de uno, ya tiene algunos siglos y ha venido resultando sumamente eficaz desde los días de Bacon. Los progresos de las ciencias exactas descansan en buena parte en que trasladan los problemas tradicionales a un nuevo lenguaje; no encuentran respuesta alguna a preguntas que ellas mismas no hayan formulado. Por otra parte, esta estrategia se convierte en un molesto corsé cuando se quiere discutir acerca del status de tales investigaciones en conjunto. El metódico recurso al «yo-no-entender» haciéndose el indio, agosta una discusión que tiene que moverse siempre en el ámbito de una precomprensión presupuesta en común. Por esta vía se propicia a lo sumo un etnocentrismo de subculturas científicas, que destruye el carácter público de la crítica científica.

A este capítulo pertenece también la objeción de ininteligibilidad. En la medida en que el reproche de ininteligible me alcanza a mí como sujeto empírico, lo acepto con dolor de corazón y propósito de enmienda; pero en la medida en que se dirige contra una tradición y estructura de pensamiento y lenguaje, ha menester alguna puntualización. Entender es una relación diádica. En las lecturas que me he visto en la obligación de hacer de sutiles estudios positivistas, he teni-

[25] No incluyo en esta estrategia el lapsus que comete Albert en la p. 243; pues no creo que Albert quiera convertir en parte de su estrategia el anticomunismo ambiental.

do la amarga experiencia de no entender todo o de no entenderlo a la primera. Y he culpado de la dificultad a mi deficiente formación y no a la ininteligibilidad de los textos. No me atrevo a excluir del todo la sospecha de que en el caso inverso de alguien que cita a Hegel de segunda mano, pudiera estar ocurriendo otro tanto de lo mismo.

Y hablo aquí de tradición por los procesos de aprendizaje que posibilita, no por invocar autoridades de las que uno pudiera considerarse representante o descendiente. Tal vez la obra de Popper pertenece a la serie de grandes teorías filosóficas porque logra mantener un inteligente trato con tradiciones, que no pocos de quienes le siguen no conocen ni de nombre.

3. NOTAS PARA UNA DISCUSION (1964): NEUTRALIDAD VALORATIVA Y OBJETIVIDAD*

En la disputa sobre la neutralidad valorativa Max Weber adoptó una posición que inequívocamente atribuye a las ciencias sociales la tarea de engendrar saber técnicamente utilizable. Como todas las ciencias empírico-analíticas, también ella debe procurar informaciones que puedan traducirse en recomendaciones técnicas para una elección «racional con arreglo a fines» de los medios. Los pronósticos condicionados o las explicaciones causales presuponen el conocimiento de regularidades empíricas. Una ciencia social que sea apta para este fin habrá de desarrollar teorías y comprobar la validez de hipótesis a fin de encontrar reglas generales fiables del comportamiento social. En la medida en que el objeto lo exija, el análisis puede venir mediado por una comprensión de la motivación. Pero la meta del conocimiento no es la comprensión de los hechos sociales, sino la explicación causal por medio de nexos legaliformes. En este aspecto Max Weber atribuye a la comprensión un *status* metodológicamente subordinado. De ahí que con toda razón Parsons invoque en su favor a Max Weber a la hora de defender su propio interés cognoscitivo por una teoría general de la acción social. Pero Weber tiene también en mientes otro interés cognoscitivo.

Para el discípulo de Rickert una ciencia de la cultura no puede agotar su interés en la investigación de regularidades empíricas. Sus preguntas se dirigen no sólo al análisis de la condicionalidad de los fenómenos culturales, sino también a hacer visible su significado. Desde este punto de vista la deducción y comprobación de hipótesis legaliformes, de las que pueden obtenerse recomendaciones técnicas, quedan directamente devaluadas; se consideran como un trabajo previo, que, como tal, aún no conduce al «conocimiento que buscamos»: «El análisis y exposición ordenadora de la constelación individual, históricamente dada, de esos «factores» y de su cooperación concreta condicionada por esa su agrupación y *significativa* en su especie, y sobre todo el *tornar inteligible* la razón y el tipo de esa significatividad sería la primera tarea, a resolver ciertamente haciendo uso de ese trabajo previo, pero que representa frente a él algo completamente nuevo y

* Este trabajo fue una respuesta a la ponencia que con el título de «Wertfreiheit und Objektivität» presentó Parsons en el XV Congreso de Sociología Alemana. (Abril 1964). Cfr. O. Stammer (ed.) *Max Weber und die Soziologie heute,* Tübingen, 1965, pp. 74 ss.).

autónomo»[1]. Aquí no es a la comprensión sino a la explicación a lo que se atribuye un status metodológicamente subordinado. Mi *primera* pregunta al señor Parsons es, pues, la siguiente: ¿no apunta el interés cognoscitivo de Max Weber, allende la generación de saber técnicamente utilizable, también a la elucidación del significado de los procesos sociales? Las tres otras preguntas que voy a hacerle tienen por objeto aclarar esta primera. Se refieren al sentido metodológico de las tres categorías que el señor Parsons subraya con toda razón: comprensión, referencia a los valores y neutralidad valorativa.

Comprensión. Max Weber distingue entre la comprensión motivacional del sentido que subjetivamente el agente atribuye a su acción y una interpretación valorativa que se refiere al significado objetivado en valores culturales. Tanto los textos particulares como las épocas enteras tienen en este sentido «significado». Mas esta interpretación valorativa no aprehende ningún nexo real, sino las relaciones ideales inherentes al objeto cultural valorado. Revela en ellas las superficies de ataque de valoraciones objetivamente posibles y descubre las relaciones valorativas concretas a que un objeto histórico debe su sentido individual. Esta tarea Max Weber puede dejarla a las ciencias histórico-filológicas, pues la sociología encuentra acceso a los hechos sociales por otro camino. Procede interpretando el sentido que subjetivamente los agentes atribuyen a su acción, para elucidar así los motivos de la acción. Para ello da preferencia a las acciones hipotéticamente «racionales con arreglo a fines», que se orientan por máximas comportamentales puras. Una ciencia social estricta que «entiende por vía de interpretación la acción social para explicarla así causalmente en su desarrollo»[2] procede, por tanto, en términos *normativo-analíticos*, como muestra el caso de la teoría económica matemática.

Pero si, como hace Parsons, se entiende la sociología como una ciencia *empírico*-analítica en sentido estricto, los roles sociales ya no coinciden con el sentido que los agentes subjetivamente atribuyen a su propia acción y que puede reconstruirse en forma de máximas puras. Estructuras valorativas y tramas de motivación se separan. La comprensión de la motivación no puede abrirnos acceso a aquellas estructuras valorativas. Acceso a hechos sociales de este tipo sólo puede procurárnoslo una comprensión hermenéutica en forma de interpretación valorativa; mas siendo ello así, las ciencias sociales se enfrentan con una problemática de la «comprensión», que nos ha sido legada por el historicismo. Parsons elimina esta problemática postulando un universalismo de los valores: los contenidos semánticos objetiva-

[1] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1951 (citado en adelante con las siglas *W. L.)*.

[2] *Grundriss der Sozialökonomik*, III. Abteilung; *Wirtschaft und Gesellschaft*, primer tomo, Tübingen, 1925, p. 1.

dos en los sistemas de valores estarían compuestos de ingredientes valorativos elementales que valdrían por igual para todas las culturas y épocas. Mi *segunda* pregunta al señor Parsons es, pues, la siguiente: ¿conduce una sociología comprensiva, allende la comprensión de la motivación, a la dimensión de una apropiación hermenéutica de contenidos semánticos transmitidos, para la que Max Weber había previsto algo así como una interpretación valorativa?

Referencia a valores. Rickert había intentado con ayuda de este concepto establecer una separación entre la cultura como objeto de las ciencias histórico-interpretativas y el concepto de naturaleza. Mas con ese objeto el historiador no puede comunicar a simple vista; para comunicar con él no tiene más remedio que introducirlo en las referencias valorativas en que está inserta su propia situación cultural. También es presente a Max Weber el sentido transcendental de esta categoría; no se refiere en primera línea a la *elección* de problemas científicos, sino a la *constitución* de objetos posibles del conocimiento propio de las ciencias de la cultura. Pues de otro modo no sería posible fundar en esa categoría una distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura.

Parsons, que en lo que respecta a la sociología rechaza esta distinción, entiende la relación metodológica del investigador social con los valores simplemente como un compromiso con el sistema de valores de la ciencia. Este impone una separación estricta entre el papel de investigador y el papel de miembro de una determinada sociedad. Los valores específicos de la cultura del investigador pueden guiar a lo sumo a éste en la elección de los problemas, pero no en su elaboración metódica. Pero es manifiesto que, según la concepción de Max Weber, la referencia a los valores penetra con mucha más profundidad en la metodología de las ciencias de la cultura. En las ciencias de la naturaleza los puntos de vista teóricos que guían la investigación están sometidos por su parte al control que representan los resultados de la investigación: o resultan heurísticamente fecundos o en nada proveen a la deducción de hipótesis que nos resulten útiles. En cambio, en las ciencias de la cultura las referencias valorativas metodológicamente rectoras permanecen transcendentes a la investigación como tal: no pueden ser corregidas por el resultado de una investigación. Cuando la luz que las ideas valorativas arrojan sobre los grandes problemas culturales, se muda, entonces también las ciencias de la cultura se aprestan a cambiar de punto de vista y a mudar de aparato conceptual, atraídas «por esas estrellas que son las únicas capaces de dar sentido y dirección a su trabajo» (W. L. 214). A esta constitutiva referencia a los valores debe la sociología el poder poner su conocimiento causal-analítico de regularidades empíricas al servicio de un interés cognoscitivo más vasto: «Queremos entender en su peculiaridad la realidad de la vida que nos rodea, en la que estamos in-

sertos, —la significación cultural de sus distintos fenómenos, por un lado, y las razones de su haber devenido históricamente así— y no de otra manera, por otro» (W. L. 170 s.).

El propio Max Weber se dejó guiar en sus investigaciones histórico-sociológicas por una idea que fue determinante para sus construcciones conceptuales y para la estructuración de sus teorías: por la idea de racionalización de todos los ámbitos de la vida social. Con frecuencia se ha subrayado que los tipos ideales relativos a las formas de dominación, a las ordenaciones del comercio jurídico y económico, a la estructuración de las ciudades y a las formas de educación, Weber siempre los forma y organiza en concordancia con *la* secreta filosofía de la historia desde cuyo ángulo de mira interpreta la evolución social global. Ello explica también la posición central que, como ha subrayado Parsons, ocupa en Weber la sociología del derecho, que desarrolla sobre todo el concepto de derecho formal: un sistema de normas generales y abstractas establece una mediación entre el intercambio económico «racional con arreglo a fines» de los poseedores privados de mercancías y el ejercicio burocrático del poder representado por el «instituto» racional del Estado. Incluso la preferencia metodológica que ante todo por razones lógicas Weber otorga al tipo de acción que es la racional con arreglo a fines, *sólo tiene perspectivas* de posibilitar, allende los fines normativo-analíticos a que sirve, hipótesis llenas de contenido empírico, si en efecto se impone esa tendencia a una racionalización general.

Mi *tercera* pregunta al señor Parsons es por tanto: la inevitable referencia a los valores en las ciencias sociales, ¿alcanza, en lo que a metodología respecta, sólo a la elección de los problemas o ejerce también su influencia sobre el desarrollo de la teoría como tal?

Neutralidad valorativa. Aun partiendo de que en las ciencias sociales los fundamentos de la teoría dependen de interpretaciones generales sin que éstas por su parte puedan refutarse conforme a criterios inmanentes a una ciencia experimental —aun en ese caso pueden hacerse explícitas tales presuposiciones—. A eso se refiere el postulado de la neutralidad valorativa. Las referencias valorativas son metodológicamente inevitables y sin embargo no vinculantes objetivamente. Estamos, pues, obligados a hacer explícita la dependencia de nuestros enunciados descriptivos respecto de nuestros presupuestos de contenido normativo. Max Weber explica en particular el sentido metodológico de la neutralidad valorativa por referencia a la utilización del saber empírico-analítico en técnicas sociales. El conocimiento de regularidades empíricas de la acción social se presta a recomendaciones técnicas para una elección «racional con arreglo a fines» de los medios, suponiéndose dados esos fines. El postulado de la neutralidad valorativa, cuando se ve desde esta perspectiva de *teoría* de la ciencia, resulta una perogrullada. Pues es claro que lo que da motivo a

la discusión es la intención que en punto a *política* de la ciencia Max Weber vinculaba a ese postulado. Lo utilizó para restringir las ciencias sociales a un interés cognoscitivo que se contenta con la generación de saber técnicamente utilizable. La afirmación metateórica de que ese saber ha de tener exclusivamente un contenido descriptivo, apenas si merece discusión. Pero la exigencia positivista de que en ello ha de agotarse la tarea de la sociología, ha provocado dudas y protestas. Aquí me voy a limitar a la cuestión de cómo explicar en el propio Weber esa exigencia concerniente a política de la ciencia, que contradice no solamente a su propio tipo de estudios, sino también a su reiteradamente declarada intención hermenéutica: clarificar el *significado* cultural de determinados nexos históricos para hacer *comprensible* a partir de ellos la situación social de la actualidad.

A mí me parece que no podemos establecer una separación entre la metodología de Max Weber y su interpretación general de las tendencias evolutivas determinantes de la actualidad. En este aspecto podemos aprender de la vieja investigación sobre Weber, de los trabajos de Löwith, Landshut y Freyer[3]. Weber tomó como hilo conductor de su análisis la reorganización racional de la vida, que progresivamente iba enseñoreándose de todo: el orden económico capitalista, el tráfico jurídico formalizado y el régimen de dominación burocrática constituyen las estructuras de una sociedad cuyos ámbitos, institucionalmente autonomizados, confieren a la acción social una estructura uniforme. Usted sabe cómo enjuició Weber el «férreo estuche» de este «mundo de la vida» racionalizado. Precisamente la forma de organización que tiene por objeto asegurar la «racionalidad con arreglo a fines» de la acción, es decir, una utilización óptima de los medios para fines fijados autónomamente, acaba incluso incautándose de la autonomía de esos fines individuales. Las irracionalidades de la racionalización se recapitulan para Weber en el modelo de la burocratización. El exclusivo dominio de ideales burocráticos de vida conduciría a la parcelación del alma[4], al especialista sin espíritu y al gozador sin corazón[5]. Weber evoca la visión de un estuche de servidumbre, «al que tal vez algún día los hombres se verán obligados a adaptarse, como los campesinos en el viejo estado egipcio»[6], para pasar después a formular el problema de cultura que afecta a nuestra actualidad, en los siguientes términos: «¿Cómo puede ser todavía posible en vista del abrumador empuje de esta tendencia a la burocrati-

[3] K. LÖWITH, «Max Weber und Karl Marx», en: *Ges. Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pp. 1 ss. —S. LANDSHUT, *Kritik der Soziologie*, Leipzig, 1928. —HANS FREYER, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Berlín, 1930.

[4] *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, p. 414.

[5] *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, Tübingen, 1920, p. 204.

[6] *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, 1958, p. 320.

zación, salvar cualquier resto de una libertad de movimiento, que en algún sentido pueda calificarse aún de individualista?» (ibid. p. 321). La respuesta filosófica de Weber es: autoafirmación decisionista en medio de un mundo racionalizado; y su respuesta política: espacio para líderes con voluntad fuerte e instinto de poder —para el político fuerte que se sirve de forma autoritaria y a la vez racional de los funcionarios, y para el empresario privado que hace otro tanto con su empresa.

El «caudillo con máquina» es, pues, el papel social en que la sociedad parcialmente racionalizada parece permitir una «racionalidad con arreglo a fines» subjetiva, sin necesidad de pagar el precio de una heteronomía de esos fines. Pues bien, es en este marco donde hay que entender el postulado de la neutralidad valorativa, cuyo lado más interesante es, como he dicho, el concerniente a política de la ciencia. Las ciencias experimentales son parte ambigua de ese proceso general de racionalización. Han desencantado el mundo, han quitado a los valores y normas orientadoras de la acción su pretensión de validez objetiva. En este aspecto son ellas las que empiezan creando el espacio para una decisión individual entre creencias últimas subjetivizadas. Pero por otro, siguen, al igual que la burocracia, la tendencia a volver a usurpar el espacio de decisión que ellas mismas empezaron otorgando. Es menester por tanto limitarlas también a ellas a tareas auxiliares de tipo técnico. En la medida en que el postulado de la neutralidad valorativa tiene por objeto fijar restrictivamente el ámbito de la ciencia limitándolo a la tarea de generar saber técnicamente utilizable, es análogo a la exigencia política conforme a la cual la autoridad del práctico que toma las decisiones ha de quedar a resguardo de toda usurpación de competencias por parte del especialista.

Pero no deja de ser paradójico que, como hemos visto, esta recomendación de un concepto restrictivo de ciencia descanse en una interpretación de evoluciones sociales globales, que, si ha de ser válida, presupone un concepto de sociología más ambicioso. Max Weber no se mantuvo en su propio trabajo dentro de los límites trazados por el positivismo. Sin embargo, coincidiendo en esto con el neokantismo, era lo suficientemente positivista como para prohibirse reflexionar acerca de la conexión de sus reglas y puntos de vista metodológicos con los resultados de su análisis de la sociedad.

Mi *cuarta* pregunta al señor Parsons es, pues: ¿Hasta qué punto las decisiones metodológicas que resultan vinculantes para los procedimientos empírico-analíticos en ciencias sociales, pueden discutirse a su vez en conexión con los procesos sociales?

En relación con lo mismo, quisiera hacer una última pregunta dirigida al ponente que me ha precedido en el uso de la palabra, al señor Albert. Albert recalca que una ciencia social que opera en términos valorativamente neutrales no sólo nos suministra conocimientos

sobre regularidades empíricas, sino que también puede emplearse para fines críticos. No cabe duda de que los sistemas de valores vigentes pueden someterse a examen desde un punto de vista lógico y, en una situación dada, también desde un punto de vista tecnológico. Pero, ¿esa función normativa de la ciencia, aquí de su empleo dirigido a ejercer una crítica social, dónde tiene su origen: en la voluntad individual del investigador, en una tradición crítica, como piensa Popper, fiablemente asimilada, o tal vez en intereses no transidos por la reflexión? Sea como fuere nos veremos siempre en la necesidad de dar también razón acerca de tales principios y decisiones metodológicas. Como sociólogos no debiéramos retroceder ante la posibilidad de someter por su parte a examen, en conexión con los procesos sociales analizados, esos principios y decisiones mediante los que se fijan las reglas de análisis. Ciertamente que enunciados de este tipo ya no pueden obtenerse dentro de los límites de una ciencia experimental estricta. Por tanto, no cabe remitir a la sociología del conocimiento ese negocio de crítica ideológica de la metodología de la sociología, los resultados del cual han de acabar repercutiendo sobre ésta.

Permítanme finalmente una última observación relativa a historia de la cultura. El señor Parsons apela a Weber para insistir en una evolución que habría conducido al fin de las ideologías. Weber habría roto el dilema del historicismo, el utilitarismo y el marxismo, y nos habría conducido a un campo de discusión libre, allende los frentes de la guerra civil europea. Envidia me producen mis colegas americanos por hallarse en tradiciones políticas que permiten una recepción tan generosa, liberal en el mejor sentido del término, de la obra de Weber[7]. ¡Cuánto nos gustaría poderlos seguir aquí en Alemania, en donde andamos todavía a la búsqueda de coartadas! Pero la sociología política de Weber tuvo en nuestro suelo otra historia: en el período de la primera guerra mundial Weber proyectó la imagen de una democracia cesarista de caudillos, y ello sobre la base, coetánea suya, de un imperialismo nacionalista[8]. Este militante liberalismo tardío tuvo en el período de Weimar consecuencias que no hemos de imputar a Weber sino a nosotros cuando aquí y ahora volvemos a ocuparnos de la obra de Weber: nosotros no podemos pasar por alto que Carl Schmitt fue un legítimo discípulo de Max Weber[9]. Considerando la cosa desde los efectos que aquí tuvo, el elemento decisionista de la sociología de Weber no rompió, sino que robusteció, el hechizo ideológico.

---

[7] R. BENDIX, *Max Weber —An Intellectual Portrait*, New York, 1960.

[8] Cfr. W. J. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1959.

[9] Haciendo mía la propuesta de un amigo que escuchó esta formulación, considero más adecuada una formulación distinta, aunque, eso sí, dejándola en toda su ambivalencia: Carl Schmitt fue un «hijo natural» de Max Weber.

II. HERMENEUTICA

4. UN INFORME BIBLIOGRAFICO (1967): LA LOGICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

I. EL DUALISMO DE CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPIRITU

La tímida discusión abierta antaño por el neokantismo sobre las diferencias metodológicas entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu está hoy olvidada. El problema que la provocó parece haber dejado de ser actual. La conciencia cientificista parece querer correr un velo sobre las profundas diferencias de enfoques metodológicos. La autocomprensión positivista predominante entre los investigadores ha adoptado la tesis de la unidad de las ciencias empíricas: el dualismo que se creía fundado en la lógica de la investigación, se reduce, según los criterios del positivismo, a una diferencia de desarrollo entre esas dos clases de ciencias. En cualquier caso la estrategia recomendada por el programa de una ciencia unitaria, ha conducido a éxitos indudables. Las ciencias nomológicas, que obtienen y examinan hipótesis legaliformes acerca de regularidades empíricas, se extienden hoy mucho más allá del ámbito de las ciencias naturales teoréticas para abrazar ámbitos como el de la psicología y la economía, el de la sociología y el de la ciencia política. Por otro lado, las ciencias histórico-hermenéuticas, que hacen suyos contenidos tradicionales de sentido y los elaboran analíticamente, siguen imperturbables su marcha por las viejas vías. No hay señal alguna que seriamente indique que sus procedimientos puedan integrarse del todo en el modelo de las ciencias experimentales estrictas. Basta echar una ojeada a cualquier catálogo de cursos universitarios para percatarse de esta escisión fáctica de las ciencias —sólo los manuales de los positivistas parecen considerarla irrelevante.

El persistente dualismo que en la *práctica* de la investigación aceptamos como algo obvio, ha dejado ya de discutirse en el marco de la *lógica* de la investigación. Ya no se dirime en el plano de la teoría de la ciencia; se limita a encontrar su expresión en la yuxtaposición de dos sistemas de referencia. Según sea el tipo de investigaciones sobre que versa, la teoría de la ciencia ha adoptado la forma de una metodología universal de las ciencias empíricas o de una hermenéutica general de las ciencias del espíritu y de las ciencias históricas. El estado más avanzado de esta autorreflexión específicamente restringida de las ciencias, podemos caracterizarlo provisionalmente por re-

ferencia a los trabajos de K. R. Popper [1], de un lado, y de H. G. Gadamer, de otro. La teoría analítica de la ciencia y la hermenéutica filosófica parecen ignorarse la una a la otra. Las discusiones rara vez saltan por encima de los límites de unos ámbitos separados, tanto por la terminología, como por la geografía [2]. Los analíticos remiten las disciplinas que proceden en términos hermenéuticos a la antesala de la ciencia en general; y los hermenéuticos, por su parte, imputan globalmente a las ciencias nomológicas una precomprensión limitada.

Esta yuxtaposición, sin entendimiento alguno, de teoría analítica de la ciencia y reflexión hermenéutica de fundamentos, no parece molestar a ninguna de las partes en su consolidada autoconciencia. Proyectos ocasionales de tender puentes entre ambas orillas, no suelen superar la esfera de lo edificante [3]. No habría razón alguna para menear este tapado síndrome de dualismo científico, si no existiera un ámbito en que insistentemente conduce a síntomas que han menester de una disolución analítica: en el ámbito de las ciencias sociales chocan y se compenetran enfoques y fines heterogéneos. Ciertamente que el estado actual de las distintas disciplinas sociales revela una desconcertante asincronía en lo que a desarrollo se refiere; de ahí que resulte tentador atribuir los problemas metodológicos no aclarados y las controversias no dirimidas a una confusión que podría remediarse procediendo a una limpieza lógica a fondo y a un programa de ciencia unitaria. Así, los positivistas no vacilan en hacer tábula rasa. Según sus postulados, del purgado corpus de las ciencias sociales tradicionales habría de surgir una ciencia empírico-analítica del comportamiento, universal y en principio unitaria, que en su estructura no tendría por qué distinguirse de las ciencias teoréticas de la naturaleza [4]. Pero intentos de ello sólo se han hecho hasta ahora en psicología y en psicología social. Las investigaciones económicas, en la medida en que no pertenecen a la econometría, se atienen al modelo de una ciencia normativo-analítica que presupone hipotéticamente máximas de acción. Las investigaciones sociológicas se atienen en su mayor parte al marco estructural-funcional de una teoría de la acción, que ni reduce ésta a comportamiento observable, ni tampoco la reconstruye

[1] Para una crítica de la lógica de la ciencia de Popper, lógica en la que no puedo entrar sistemáticamente en este contexto, cfr. A. WELLMER, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1967.

[2] Tales excepciones son, entre otros, H. SKERJVHEIM, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959; K. O. APEL, «Die Entfaltung der Sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften», en: *Philos. Jahrbuch*, 72, München, 1965, pp. 239-269.

[3] J. V. KEMPSKI, «Brückenschlag aus Missverständnis», en: *Brechungen*, Hamburg, 1964, pp. 221-234.

[4] Es la idea básica que une a las antologías de H. ALBERT, *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964; E. TOPITSCH, *Logik der Sozialwissenchaften*, Köln, 1965.

conforme al modelo de la acción racional con arreglo a fines. Finalmente, muchas investigaciones sociológicas y politológicas se orientan históricamente, sin pretender conexión alguna con teorías generales. Estos enfoques teoréticos pueden afirmar, todos tres, como trataré de demostrar, un derecho relativo. No resultan, como el positivismo supone, de presupuestos metodológicos deficientes o no aclarados; ni tampoco su complejidad puede acomodarse sin pérdidas a la plataforma de una ciencia general del comportamiento. Sólo a primera vista se trata de una confusión que pudiera remediarse con distinciones limpias. Antes bien, estos enfoques rivales desarrollados en las ciencias sociales guardan entre sí una relación que negativamente se origina en que a la sociedad no puede encasquetársele el aparato de teorías generales del mismo modo en que cabe hacerlo con los procesos objetivados de la naturaleza. Mientras que las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu pueden profesarse mutua indiferencia y soportar una convivencia más enconada que pacífica, las ciencias sociales tienen que dirimir bajo un mismo techo la tensión de esos planteamientos divergentes; aquí es la propia práctica de la investigación la que obliga a reflexionar sobre la relación entre procedimientos analíticos y procedimientos hermenéuticos.

1. Una ojeada a la Historia

1.1. Rickert fue el primero que intentó aprehender en términos metodológicamente estrictos el dualismo de ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura. Redujo el alcance de la crítica kantiana de la razón al ámbito de validez de las ciencias nomológicas, para dejar sitio a las ciencias del espíritu a las que Dilthey había dado rango epistemológico[5]. Esta tentativa se mantiene en el marco de la filosofía trascendental. Mientras que los fenómenos, al sujetarse a leyes generales conforme a las categorías del entendimiento, se constituyen en «naturaleza», la cultura se forma por la referencia de los hechos a un sistema de valores. Los fenómenos culturales deben a esta referencia valorativa individualizadora el significado de un sentido histórico en cada caso irrepetible. Rickert se percata de la imposibilidad lógica de la ciencia estrictamente ideográfica que afirmara Windelband[6]. La

[5] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), *Ges. Schriften*, tomo I; *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1875-1900), *Ges. Schriften*, tomo V; los artículos y fragmentos que Dilthey escribió más tarde (1907-1910) acerca del *Aufbau des geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften, Ges. Schriften*, tomo VII, se encuentran ya bajo la influencia de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Se han desligado ya del enfoque de lógica de la ciencia, determinado por Kant, y se convierten para Heidegger en punto de arranque de una hermenéutica filosófica.

[6] W. Windelband, *Geschichte und Naturwissenchaft*, Freiburg, 1894.

peculiar aportación de las ciencias comprensivas, Rickert la considera un factum: éstas aprehenden en expresiones inevitablemente generales y, por lo tanto, orientadas a lo repetible, el sentido irrepetible de los acontecimientos históricos. Pero su propuesta no logra explicar satisfactoriamente ese factum.

El presupuesto secretamente vitalista de Rickert es la irracionalidad de una realidad que sólo puede darse sin recortes en la vivencia muda: bajo la intervención transcendentalmente mediada del espíritu cognoscente esa realidad se descompone en perspectivas alternativas. Los lados complementarios según los que esa realidad ha de ser aprehendida, bien bajo la forma de una continuidad conferida por leyes, bien bajo la forma de particularidades heterogéneas, permanecen separados. La elección de los correspondientes sistemas de referencia teoréticos nos pone ante una alternativa completa. Los enunciados de un sistema no pueden transformarse en enunciados del otro. Sólo el nombre de «continuo heterogéneo» parece hacer de lugarteniente de la unidad de una realidad que se escinde al ser transcendentalmente aprehendida. A esa unidad meramente extrapolada no corresponde síntesis alguna del entendimiento finito. Pero, ¿cómo una misma realidad que bajo leyes generales es concebida como naturaleza, puede ser individualizada mediante referencias valorativas si las propias categorías valorativas han de considerarse como universales lógicos? Rickert postula que los valores no tienen el mismo *status* lógico que los conceptos de clases. Asegura que los fenómenos culturales no quedan subsumidos bajo los valores que les son constitutivos en los mismos términos en que quedan subsumidos los elementos bajo la extensión de una clase [7]. Mas esta exigencia no puede satisfacerse dentro de la lógica transcendental en que se plantea. Rickert tiene que limitarse a circunscribir el concepto de totalidad histórica porque desconfía de los medios dialécticos que pudieran articularlo. Una lógica de las ciencias del espíritu que parte de los presupuestos de la crítica trascendental de la conciencia no puede escapar a la dialéctica de lo particular y lo universal, a que se refirió Hegel. Esta dialéctica conduce, allende Hegel, al concepto de fenómeno cultural como de algo históricamente individuado, que exige, ni más ni menos, ser identificado como no idéntico [8].

---

[7] Cfr. «Die vier Arten des Allgemeinen in der Geschichten», epílogo a la quinta edición de *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 1929, pp. 739 ss., especialmente pp. 749 s.

[8] Cfr. K. H. HAAG, «Das Unwiederholbare», en: *Zeugnisse*, Frankfurt, 1963, p. 152-151: «La identidad es el principio que constituía a la objetividad y a la subjetividad y las refería la una a la otra. Pero la identidad sólo podía ser tal principio convirtiendo a la naturaleza en cuanto ente en lo universal que se convierte en alma del hombre y de las cosas. Al ser lo universal lo conceptualmente aprehensible, la gran filosofía europea lo declara verdadero ente, mientras que lo no idéntico, la particularidad

De esta misma ambivalencia que se sigue de no efectuar el paso de Kant a Hegel vive también la propia filosofía de los valores. Rickert construye el concepto de cultura sobre el suelo del idealismo trascendental. Al igual que la categoría de naturaleza, la cultura, como suma de los fenómenos bajo un sistema de valores vigentes, tiene un sentido trascendental —no dice nada acerca de los objetos, sino que determina las condiciones de la aprehensión posible de los objetos. Ello lleva aparejada la optimista suposición de que es posible deducir a priori un sistema de valores a partir de la razón práctica [9]. Mas Rickert hubo de abandonar ese supuesto muy pronto [10]. La abundancia material de los llamados valores sólo podía descifrarse a partir del plexo real de las culturas en que se había objetivado la acción de los sujetos históricos orientados conforme a valores —y ello aun suponiendo que la validez de los valores fuera independiente de tal génesis. Mas si es menester admitir eso, el concepto kantianizante de cultura cae víctima de aquella ambivalencia empírico-trascendental, que dialécticamente había quedado de manifiesto en el concepto hegeliano de espíritu objetivo, pero que hubo de ser rechazada por el neokantismo. Las ciencias de la cultura encuentran ya constituido su objeto. Los significados culturales de los sistemas de valores empíricamente vigentes han surgido de la acción orientada conforme a valores. Así pues, en la forma empírica de valores históricamente coagulados y recibidos está al mismo tiempo absorbida y conservada la aportación, trascendentalmente mediada, de los sujetos que actuaron orientándose conforme a valores. Con la historia queda incluida en el ámbito objetual de la ciencia una dimensión en que a través de las cabezas de los sujetos agentes se materializa también un fragmento de conciencia trascendental, es decir, se objetiva un sentido que en cada caso sólo puede reclamar validez en una red de valores transcendentalmente tensada. Con el concepto de «debes transcendental», Rickert trata de ha-

de las cosas, la cual escapaba a la fijación conceptual, era declarada nada. La obtención de la identidad en la historia del pensamiento y del ser se paga al precio de la insignificancia ontológica del contenido de lo no idéntico. Desde la Antigüedad, lo no idéntico deja de tener *en sí* contenido alguno, sólo puede recibirlo ya por subsunción bajo lo universal, ...pero este sacrificio de lo particular a que la humanidad se obliga en el tránsito del mundo no idéntico al mundo idéntico es a la vez productivo en tanto que pérdida. El abstraer de lo individual era requisito para que los hombres pudieran identificarse a sí mismos y a la naturaleza, pues sin esa abstracción los hombres hubieran permanecido incapaces de percibir lo individual como tal. Lo individual sólo cobra significado como lo negativo a partir de lo cual los hombres reflexionan sobre sí», pp. 152 s. Cfr. ahora sobre este tema: ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966.

[9] Esta posición la había adoptado ya Rickert en su primer estudio: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg, 1966.

[10] El cambio de posición apunta ya en la primera elaboración sistemática de la teoría: *Die Grenzen der naturwissechaftlichen Begriffbildung*, loc. cit.

cer justicia a la objetividad de los plexos de significado históricamente reales [11]. Pero en ese concepto no hacen más que resumirse las contradicciones a que, cuando se las mantiene con la firmeza que aquí se hace, tratan en vano de escapar las distinciones entre hechos y valores, entre ser empírico y validez transcendental, entre naturaleza y cultura. Como Rickert no quiera abandonar las determinaciones de la filosofía trascendental, éstas se le escurren involuntariamente entre los dedos. Por la brecha del «debes trascendental» penetra sin estorbo alguno una restauración que, en contra de Rickert, confiesa sin rebozos a la filosofía de los valores lo que ésta en Rickert no había querido confesarse a sí misma: el no ser más que una lisa y llana ontología del ser ideal (Max Scheler y Nicolai Hartmann).

La lógica de la ciencia ya no parte hoy de los presupuestos de la crítica kantiana de la razón: arranca del estado actual de la autorreflexión de las ciencias nomológicas y de las ciencias hermenéuticas. La teoría analítica de la ciencia se contenta con reglas para la construcción lógica y la elección de teorías generales. Da por supuesto el dualismo de enunciados y hechos, y renuncia a comprenderlo trascendentalmente [12]. La filosofía hermenéutica ya no se ocupa en romper con el concepto kantiano de naturaleza y de ley de la naturaleza. Renuncia a la construcción de un mundo de fenómenos culturales y se contenta con la explicitación y apropiación del sentido recibido. Y sin embargo, pienso que una repetición de la tentativa rickertiana de reflexionar sobre el dualismo de las ciencias, aunque se llevara a efecto bajo presupuestos no kantianos, volvería a poner en marcha el movimiento de Kant a Hegel, al que Rickert da una articulación peculiar, mas que a la postre no lleva a término. Este movimiento ya no puede iniciarse hoy en la dimensión de una crítica de la conciencia, tiene que iniciarse en la dimensión de una crítica transcendental del lenguaje. En esta dimensión nos introdujo ya el propio neokantismo, no, por cierto, el de Heidelberg, pero sí el de Marburgo: con la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer.

1.2. Cassirer evita la equívoca categoría de valor, cuyo fin es apresar el sentido empírico de los significados históricamente realizados,

---

[11] Cfr. *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, 1915 [3], pp. 237 ss.

[12] Lo mismo cabe afirmar de la lógica trascendental del lenguaje de Wittgenstein (véase sección III de este trabajo). Cfr. también el artículo de G. PATZIG, «Satz und Tatsache», en: *Argumentationen, Festschrift für J. König*, Göttingen, 1964, p. 170 ss. Patzig entiende los hechos como condiciones de verdad cumplidas de los enunciados. Pero no toma en consideración distintas clases de posibles condiciones de verdad, cada una de las cuales pudiera interpretarse como marco trascendental de una experiencia posible.

sin abandonar el sentido transcendental de una validez separada de la génesis. En lugar de eso, Cassirer investiga el plexo lógico de las formas simbólicas. Cassirer co-efectúa a su modo el giro que el análisis positivista del lenguaje efectúa desde la lógica de los juicios a la gramática de las oraciones. Pero no se limita a las relaciones formales dentro de los sistemas de signos empleados en el lenguaje ordinario o en las ciencias experimentales. El estrato de los símbolos le interesa como medio en que se efectúan operaciones transcendentales. Cassirer leyó a Humboldt con los ojos de un Kant no rechazado por Hamann, sino ilustrado por Hamann. El objeto en el fenómeno ya no se construye directamente por categorías de la intuición y del entendimiento, sino por una operación transcendental aprehensible en la esfera de la sensibilidad misma: por la creación de símbolos sistemáticamente ordenados que confieren objetividad a las impresiones de los sentidos. El entendimiento no puede efectuar desnudo la síntesis de los fenómenos; sólo los símbolos tornan transparente en lo dado la huella de lo no dado. Al espíritu le es presente lo intramundano en la medida en que extrae de sí formas que pueden representar una realidad intuitivamente inaccesible. La realidad se torna fenómeno como representada. La representación es la función básica de la conciencia trascendental; sus operaciones pueden descifrarse indirectamente a partir de las relaciones gramaticales de las formas simbólicas. La filosofía de las formas simbólicas, que releva a la crítica de la razón pura, pretende por tanto un análisis lógico del lenguaje en actitud trascendental.

Ahora bien, el lenguaje de las formas simbólicas es más rico que los sistemas de signos construidos para uso de las ciencias experimentales. Comprende, junto a la ciencia, también el mito, la religión y el arte. Lo mismo que Rickert, Cassirer se propone ampliar la crítica epistemológica de las ciencias experimentales estrictas y convertirla en una crítica universal de todos los fenómenos culturales:

«Toda función básica auténticamente espiritual comparte con el conocimiento el decisivo rasgo de serle inmanente una fuerza radicalmente configuradora y no sólo reproductora. No se limita a expresar pasivamente algo presente, sino que encierra en sí una energía autónoma del espíritu por la que la mera existencia del fenómeno queda dotada de un determinado significado, de un contenido peculiarmente ideal. Esto es válido, así del arte, como del conocimiento; así del mito, como de la religión. Todos ellos viven en peculiares mundos de imágenes, en los que no simplemente se refleja algo empíricamente dado, sino a los que más bien generan conforme a un principio autónomo. Y así, todos ellos se procuran sus propias configuraciones simbólicas, que aunque no son del mismo género que los símbolos intelectuales, sí que les son, por su origen espiritual, iguales en dignidad. Ninguna de estas configuraciones se reduce a las otras ni puede dedu-

cirse de ellas, sino que cada una de ellas caracteriza una determinada forma espiritual de ver las cosas, constituyendo simultáneamente, en ella y por ella, el correspondiente aspecto de lo real.»[13]

Los diversos sistemas de símbolos plantean todos ellos una pretensión perspectivista de verdad. La ciencia pierde su específico privilegio veritativo; se lo reserva la filosofía, aunque, eso sí, restringido en términos reflexivos. El «verdadero» conocimiento sólo es posible de ahora en adelante en lo tocante a las condiciones trascendentales de la representación simbólica, mas ya no en lo tocante a lo representado mismo. Mediante los mundos de imágenes articulados en las formas simbólicas «miramos y poseemos en ellos lo que nosotros llamamos la "realidad": pues la verdad objetiva suprema que se abre al espíritu, es, en último término, la forma de su propio hacer. En la totalidad de sus propias operaciones y en el conocimiento de las reglas específicas por las que viene determinada cada una de ellas, (...) posee el espíritu la intuición de sí mismo y de la realidad. Mas a la cuestión de qué pueda ser lo real absoluto fuera de esta totalidad de funciones espirituales (...) a esa cuestión el espíritu ya no puede darle respuesta alguna, a menos que aprenda a verla poco a poco como un problema mal planteado, como un espejismo del pensar». Con esta autorreflexión de la razón representadora cree Cassirer haber abierto el acceso a una nueva filosofía de las ciencias del espíritu.

Cassirer separa con claridad los planos en que operan las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Rickert había atribuido a ambas el mismo *status* de ciencia experimental; ahora las ciencias del espíritu cobran el rango de una metateoría. Las ciencias nomológicas engendran dentro de sistemas de signos formalmente fijados enunciados sobre la realidad; de este modo, se encuentran al mismo nivel que el mito, el arte y la religión, que dentro de su marco específico exponen asimismo una realidad que es selectivamente aprehendida. Por el contrario, las ciencias de la cultura se enderezan a las relaciones formales entre las formas simbólicas. No informan sobre la realidad sino que hacen enunciados acerca de las informaciones con que se encuentran. Su tarea no es analizar empíricamente fragmentos de realidad susceptibles de exposición o representación, sino analizar lógicamente las formas de exposición o representación.

Con ello quedan obviadas las dificultades de la teoría de Rickert: el problema de cómo mediar un particular individuado con un universal no clasificatorio no surge mientras lo único que se exija sea analizar bajo puntos de vista formales un plexo dado de símbolos. La gramática de un determinado lenguaje simbólico se revela, ciertamente, en conjunto como una totalidad no reductible, pero Cassirer está con-

[13] *Philosophie der symbolichen Formen*, tomo I (1923), Darmstadt, 1956, p. 9.

vencido de que las diversas gramáticas del arte y del mito, la religión y la ciencia,operan bajo las mismas categorías. La universalidad trascendental de estas categorías, que engendran sintéticamente unidad en la diversidad, Cassirer puede explicarla a su vez analizando la representación simbólica. Tampoco la clasificación de los fenómenos culturales se torna problema. Aunque los símbolos, en tanto que signos físicos, alcanzan la esfera de la sensibilidad, no puede equiparárselos con los fenómenos empíricos sobre que versan las ciencias de la naturaleza. Antes bien, son condición transcendental de que a los sujetos les pueda aparecer un mundo en general. Las ciencias de las formas culturales proceden por tanto no en términos analítico-causales, sino analítico-formales; se dirigen al plexo estructural de obras, y no a la conexión fáctica de sucesos. Comparten la actitud reflexiva de la lógica transcendental, si bien a las formas simbólicas les es también inherente el momento de lo históricamente transmitido y, con ello, de lo que empíricamente encontramos ya ahí. Ese momento no constituye, como en Rickert, un residuo indisoluble, pues Cassirer, procediendo en esto en términos suficientemente hegelianos, ya no establece separación alguna entre la razón y sus objetivaciones, entre la conciencia trascendental y sus manifestaciones sensibles, aprehensibles en términos empíricos a la vez que transcendentales. En cualquier caso, Cassirer eleva así las ciencias de la cultura a un plano, en que ya no es posible distinguirlas en absoluto de una filosofía de las formas simbólicas. Las despoja de su carácter de ciencias.

La interpretación del dualismo científico en el marco de una construcción de la razón expositiva o representadora exige un alto precio. Los enunciados de las ciencias nomológicas no pueden propiamente afirmar su específica pretensión de justeza empírica, porque los lenguajes científicos en que están formulados comparten en principio un mismo nivel con el lenguaje de los mitos y de las fábulas. La validez de los enunciados científicos sólo hubiera podido legitimarse si Cassirer hubiera abandonado la cooriginariedad de los sistemas de símbolos en favor de una historia genética de la conciencia transcendental. Pero la dimensión de la historia no entra en la filosofía de las formas simbólicas. Este defecto lo comparten las ciencias de la cultura. Estas son, por así decirlo, los confidentes que contribuyen a la elaboración de una gramática general de las formas simbólicas, pero el proceso histórico en que estas formas se constituyen, el plexo de tradición en que la cultura es transmitida y se torna objeto de apropiación, la dimensión, pues, en que la cultura despliega sus efectos, permanece cerrada a las ciencias de la cultura. Proceden ahistóricamente. Son ciencias estructurales ante cuya mirada se evapora la historia; no les queda más que una morfología de las formas inmanentes a las obras conforme al modelo de las categorías de Wölffin. Las ciencias históricas, la clarificación de cuyo *status* metodológico fue lo único

que pretendió Rickert, se escurren por las mallas de la red de Cassirer [13a].

En 1942 Cassirer se aplicó una vez más a una lógica de las ciencias de la cultura [14]. Pero la fenomenología y la psicología de la percepción de objetivaciones culturales, que tienen por objeto abrir a la unidad originaria de la apercepción una dimensión previa a los rendimientos del entendimiento [15], es posible que puedan revestir importancia para la cuestión de la constitución del mundo natural de la vida (y con ello para entender en sus justos términos la vuelta de Husserl a Kant) —pero difícilmente pueden aportar base alguna para una lógica de la ciencia—. Cassirer pretende reducir los tipos de ciencia a fuentes específicas de experiencia: en la polaridad de percepción de las cosas y percepción de objetivaciones simbólicas habría de radicar la oposición que después se desarrolla explícitamente en los armazones metodológicos de las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura [16]. Ahora bien, sólo cabría mantener una conexión de este punto de vista con la filosofía de las formas simbólicas si fuera posible derivar estructuras específicas de los conceptos y de la percepción a partir del empleo de determinados sistemas simbólicos.

Los dos intentos del neokantismo de clarificar el dualismo de las ciencias, quedaron, pues, sin consecuencias. El problema casi desapareció, así de la conciencia filosófica como de la comprensión metodológica de las ciencias experimentales —salvo una excepción. Max Weber partió de Rickert dando a los principios metodológicos de éste relativos a las ciencias sociales una forma tan duradera, que las discusiones en torno a la teoría de la ciencia de Weber persisten hasta hoy [17]. Consideradas las cosas desde el punto de vista de la historia de la filosofía, esto es un anacronismo, pero al propio tiempo también un síntoma de que el problema abordado por Rickert y Cassirer, pese a la teoría positivista de las ciencias, está muy lejos de haber desaparecido de la práctica de la investigación en ciencias sociales.

1.3. Max Weber no se interesa, como Rickert y Cassirer, por la relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura desde un punto de vista epistemológico. No le preocupan las consecuencias que las ciencias del espíritu surgidas en el siglo XIX podían tener para la crítica de una razón pura ampliada a razón histórica. De las in-

[13a] Con una dificultad análoga se enfrenta hoy al estructuralismo de procedencia francesa; cfr. H. Sebag, *Marxisme et structuralisme,* París, 1964.

[14] *Fünf Studien zur Logik der Kulturwissenschaften,* Darmstadt, 1961.

[15] Cfr. *Philosophie der symbolischen Formen,* tomo III (1929), Darmstadt, 1959, pp. 9 ss. y pp. 125 ss.

[16] *Logik der Kulturwissenschaften,* loc. cit. p. 39 y pp. 56 ss.

[17] Cfr. las actas del XV Congreso de Sociología Alemana: *Max Weber und die Soziologie heute,* Tübingen, 1965.

vestigaciones filosóficas que desde Dilthey se habían ocupado de esta cuestión sólo toma los instrumentos de que ha menester para aclararse en la reflexión acerca del tipo de investigación que está realizando. Weber entiende las nuevas ciencias sociales como ciencias de la cultura con intención sistemática. Es claro que estas ciencias asocian principios metodológicos que los filósofos habían estudiado en tipos de saber opuestos: las ciencias sociales tienen que encontrar un justo medio entre los procedimientos, fines y presupuestos heterogéneos de las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura. Max Weber analizó sobre todo la combinación de explicación y comprensión. Pero esta conexión de explicación y comprensión implica reglas distintas según se refiera al complejo de los procedimientos, de los fines o de los presupuestos. La intrincada teoría de la ciencia de Weber se torna más transparente cuando se separan estos complejos. La definición que da en el primer parágrafo de «Economía y Sociedad» define el *procedimiento:* «Sociología significa: una ciencia que trata de *entender* por vía de interpretación la acción social para poder *explicarla* así causalmente en sus efectos». Podemos entender esta definición como una respuesta a la pregunta: ¿Cómo son posibles las teorías generales de la acción social? Las teorías generales permiten la deducción de hipótesis acerca de regularidades empíricas; estas hipótesis legaliformes sirven a la explicación. Pero a diferencia de los procesos naturales, las regularidades de la acción social ofrecen la peculiaridad de resultar comprensibles. La acción social pertenece a la clase de las acciones intencionales, a las que entendemos reconstruyendo su sentido. Los hechos sociales nos resultan accesibles por vía de una comprensión de la motivación que les subyace. Pero la comprensibilidad óptima de un comportamiento social en condiciones dadas no constituye por sí sola una prueba de la hipótesis de que en efecto se da tal o cual nexo causal. La hipótesis ha de poder acreditarse también con independencia de la plausibilidad de la interpretación que, en términos de «comprensión», hayamos hecho de la motivación subyacente. La relación lógica entre explicación y comprensión puede reducirse, por tanto, a la relación general entre proyección de una hipótesis y comprobación empírica. Por vía de comprensión interpolamos en un comportamiento observable un fin racionalmente perseguido, considerándolo un motivo suficiente. Pero sólo cuando la hipótesis que así obtenemos acerca de un comportamiento regular en circunstancias dadas queda fiablemente comprobada empíricamente, conduce la comprensión de la motivación a la explicación de una acción social.



Esta relación lógica permite también entender por qué Max Weber otorga metodológicamente a la acción racional con arreglo a fines una posición de preferencia. El fin interpolado por vía de comprensión, la intención que suponemos al agente, sólo conducirá por

lo general a una explicación empíricamente pertinente si el fin constituye en efecto un motivo suficiente para la acción. Mas éste es el caso cuando la acción se ve guiada por la intención de conseguir un resultado con medios elegidos de forma «racional con arreglo a fines», es decir, en el tipo de acción que es la acción racional con arreglo a fines, la cual se orienta por la elección de medios adecuados para la obtención de un fin subjetivamente articulado con precisión. Las teorías que se atienen exclusivamente a este tipo de acción proceden, como es el caso de la economía pura, en términos normativo-analíticos. Sólo pueden conducir a hipótesis dotadas de contenido empírico dentro de los estrechos límites en que los procesos sociales efectivamente responden al principio metodológico de la racionalidad con arreglo a fines. De ahí que la discusión se agudice y pase a versar acerca de cómo cabe obtener hipótesis sistemáticas sobre acciones comprensibles, pero «irracionales con arreglo a fines». Pues sólo tales teorías asocian explicación y comprensión en un marco empírico-analítico. A este respecto Weber era de la opinión de que dentro de una sociología comprensiva el comportamiento irracional con arreglo a fines sólo puede investigarse como «desviación» respecto a un modelo «racional con arreglo a fines» del decurso de la acción, construido con fines comparativos. En vista de estas dificultades, se ha llegado a preguntar si las ciencias sociales deben en verdad tener en cuenta la intencionalidad de la acción: la problemática de la comprensión, en cuanto a procedimiento se refiere, quedaría solventada si las hipótesis legaliformes, ya se las haya de hacer adicionalmente evidentes por vía de una comprensión de la motivación o no, se limitaran a plexos de variables comportamentales de tipo descriptivo. También Weber contaba con la posibilidad, «de que en el futuro la investigación encontrara regularidades no susceptibles de comprensión, relativas a un comportamiento particularizado por su sentido»[18]. Esa investigación bastaría a explicar la acción social, sin necesidad de cumplir el postulado de la adecuación en punto a sentido. Pero Weber excluye por principio tales leyes del ámbito de las ciencias sociales. Pues de otro modo las ciencias sociales cobrarían el *status* de ciencias *naturales* de la acción social, mientras que, por estar enderezadas a la acción social, no pueden ser otra cosa que ciencias nomológicas del *espíritu*.

En sus artículos de teoría de la ciencia Weber habla a menudo de que la sociología tiene que entender los hechos sociales en su significado cultural y a la vez explicarlos en la condicionalidad que les impone la cultura. Aquí, el nexo de explicación y comprensión se refiere a los *fines* de las ciencias sociales[19]. Las definiciones de Weber son ambiguas. Pues aquí se enfrentan dos intenciones distintas. Por un

[18] *Wirtschaft und Gesellschaft*, par. 1,4.
[19] *Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 189, p. 193.

lado, Weber insiste una y otra vez en la tarea empírico-analítica de explicar la acción social con ayuda de hipótesis legaliformes acreditadas y de hacer pronósticos condicionados. Bajo este punto de vista las ciencias sociales, como todas las ciencias nomológicas, generan informaciones que pueden transformarse en recomendaciones técnicas para una elección «racional con arreglo a fines» de los medios. Nos procuran «conocimientos acerca de la técnica de cómo dominar la vida por medio del cálculo, así las cosas externas, como la acción de los hombres» [20]. El saber técnicamente utilizable de este tipo descansa en el conocimiento de regularidades empíricas; constituye la base de explicaciones causales que en forma de pronósticos condicionados posibilitan un control técnico sobre procesos objetivados. El conocimiento que las ciencias sociales nos procuran, guiado por este interés, debiera pues limitarse a desarrollar y utilizar sus instrumentos con el único fin de encontrar reglas fiablemente generales del comportamiento social. En la medida en que el objeto lo exija, este análisis puede venir mediado por una comprensión del sentido de las acciones sociales. Mas esta intención, la intención de entender el sentido que el agente subjetivamente atribuye a su acción, sólo puede tener la finalidad de abrirnos acceso a los hechos sociales. Pero esos hechos sólo los conocemos en realidad cuando el análisis, yendo más allá de esa comprensión propedéutica, aprehende los nexos legaliformes que los rigen. En la disputa sobre la neutralidad valorativa Weber sostuvo esta posición que sólo atribuye a la intención hermenéutica de comprender el sentido, un status metodológicamente subordinado. Pero aparte de esto, Weber tenía también en mientes una finalidad cognoscitiva distinta.

Para el discípulo de Rickert, una ciencia de la cultura no puede agotar su interés en la investigación de regularidades empíricas. De ahí que la deducción y comprobación de hipótesis legaliformes, a partir de las cuales puedan obtenerse recomendaciones técnicas, no las considere en otros contextos sino como un trabajo previo, que, como tal, no conduce todavía «al conocimiento a que aspiramos». El superior interés por el que ese conocimiento se guía, viene definido en términos hermenéuticos: «El análisis y exposición ordenadora de la agrupación individual de esos factores, históricamente dada en cada caso, y su cooperación concreta, significativa en su tipo y condicionada por esa agrupación, y sobre todo el tornar comprensible la base y tipo de esa significatividad, será la tarea siguiente, a cumplir desde luego haciendo uso de ese trabajo previo, pero que frente a él representa una tarea completamente nueva y autónoma» [21].

[20] *Wissenschaftslehre,* loc. cit., p. 591.
[21] *Ibíd.* p. 174 s.

En el esquema del avance del conocimiento en ciencias sociales alternan procedimientos analítico-causales e interpretativos; pero siempre el conocimiento termina en la elucidación de un sentido, de una significación práctica, es decir, en «un tornar consciente». Con vistas a este fin, ahora es al procedimiento de la explicación y no al de la comprensión, al que se atribuye un *status* metodológicamente subordinado.

Weber no puso expresamente en conexión estas dos intenciones contrapuestas. Acerca de su ambivalencia pudo engañarse tanto más cuanto que no aclaró debidamente las categorías de sentido y significado en sus diversos usos. Weber no distinguió con la suficiente consecuencia entre la comprensión de la motivación, que reconstruye el sentido que subjetivamente el actor atribuye a su acción, y una comprensión hermenéutica del sentido, que se apropia un significado objetivado en obras o en acontecimientos.

La comprensión de la motivación puede, en efecto, quedar incluida como un paso metodológico en el marco de una ciencia empírico-analítica que conduce a un saber de leyes extrañas a todo sentido, es decir, hermenéuticamente incomprensibles. Estas dos intenciones cognitivas que se repugnan entre sí pueden aparecer ambas en las ciencias sociales porque aquí los sujetos cognoscentes se hallan vinculados, también intuitivamente, al ámbito de los objetos investigados. Al igual que el conocimiento científico mismo, el mundo social de la vida constituye un plexo intencional —a ello apelaba, en efecto, la filosofía trascendental al interpretar las ciencias de la cultura. El saber nomológico acerca de procesos sociales puede, tanto penetrar hermenéuticamente en la clarificación de la autocomprensión de los sujetos cognoscentes y sus grupos de referencia sociales, como transformarse en pronósticos condicionados y ser utilizado para el control de ámbitos sociales administrados. Ahora bien, la controvertida conexión entre el marco metodológico de la investigación y la función de uso de los resultados de la investigación sólo podrá aclararse si se logra tornar conscientes los intereses que guían a los enfoques metodológicos. Sólo entonces podrá hallarse una respuesta precisa a la cuestión de cuándo las ciencias sociales en su estructura interna sirven a la intención de planificar y administrar, y cuándo sirven a la autocomprensión y la ilustración. Max Weber no aclaró la ambigüedad de los fines, pero tampoco la eliminó por entero. En todo caso, a diferencia de sus sucesores positivistas, no quiso liberar a las ciencias sociales de la tarea reiteradamente formulada de aclarar el significado cultural de los plexos sociales para desde ahí hacer comprensible la situación social de la actualidad [22].

[22] *Wissenschaftslehre*, loc. cit., p. 171.

Pero la problemática relación de explicación y comprensión no solamente se refiere a los procedimientos y a los fines de las ciencias sociales, sino también a sus *presupuestos* epistemológicos. ¿Quedan ligadas las ciencias sociales, como todas las ciencias de la cultura, al deslindar metodológicamente su ámbito objetual, a una precomprensión no explícita? Weber se sirve de la categoría de referencia a los valores, introducida por Rickert, y la utiliza en su sentido lógico-trascendental estricto: se extiende primariamente no a la selección de problemas científicos sino a la constitución de objetos posibles de la experiencia relevante para la investigación en las ciencias de la cultura. Ahora bien, en las ciencias del espíritu el científico no comunica a simple vista con sus objetos. Inevitablemente los introduce una vez más en las referencias valorativas en que está inserta su propia situación cultural; tiene, pues, que establecer una mediación entre las referencias valorativas que determinan su método y las referencias valorativas ya realizadas en el objeto preconstituido. Rickert no había reconocido en esta mediación un problema hermenéutico [23]. Max Weber lo analiza a medias y le hace después frente con el postulado de la neutralidad valorativa. En las ciencias naturales el marco teorético en que se efectúa una investigación queda sujeto a control por los resultados de la investigación misma: se revela heurísticamente fecundo o en nada contribuye a la deducción de hipótesis interesantes. Por el contrario, en las ciencias de la cultura las referencias valorativas metodológicamente rectoras resultan transcendentes a la investigación: no pueden ser corregidas por el resultado de una investigación. Cuando la luz que de las ideas valorativas cae sobre los grandes problemas se muda, también las ciencias de la cultura se aprestan a cambiar de posición y a mudar de aparato conceptual «atraídas por aquellas estrellas que son las únicas capaces de dar a su trabajo sentido y dirección» [24]. En las ciencias sociales las teorías dependen de interpretaciones generales que por su parte no pueden comprobarse o refutarse conforme a criterios inmanentes a una ciencia experimental. Bien es verdad que esos presupuestos pueden explicitarse. Las referencias valorativas son metodológicamente inevitables, pero objetivamente no vinculantes. De ahí que las ciencias sociales estén obligadas a hacer explícita la dependencia de los supuestos teoréticos básicos respecto de tales presupuestos normativos. A ello se refiere el postulado de la neutralidad valorativa.

Por el contrario, hoy predomina la idea de que la formación de teorías está sujeta a las mismas reglas en todas las ciencias nomológicas. La neutralidad valorativa viene asegurada por la separación lógi-

[23] *Grenzen der Naturwissenschaflichen Begriffsbildung*, loc. cit., p. 693 ss.
[24] *Wissenschaftslehre*, loc. cit., p. 214.

ca de enunciados de contenido descriptivo y enunciados de contenido normativo; sólo *la selección de problemas* puede entonces depender aún de valores[25]. El postulado de la neutralidad valorativa cobra en esta formulación más estricta un significado que tiene que ver con política de la ciencia: conforme a él, sólo son científicamente admisibles aquellas teorías cuyos supuestos básicos *estén libres de toda* precomprensión histórica que sólo pudiera aclararse en términos hermenéuticos, y puedan ser introducidos por tanto en términos convencionalistas. Con ello queda neutralizada la propia idea básica de Weber: pues Weber había puesto en tela de juicio que en las ciencias sociales sean posibles supuestos teoréticos básicos libres de referencias valorativas, es decir, libres de esas implicaciones históricamente ligadas. No sólo la selección de los problemas, también la elección del marco teórico dentro del cual se analizan, estaría determinado por las referencias valorativas históricamente vigentes.

Pero cuando, como Max Weber, se está convencido de la importancia metodológica de la interdependencia de la investigación social y el contexto objetivo a que esa investigación se orienta y en el que al propio tiempo se mueve, se impone aún otra cuestión. ¿No pueden las referencias valorativas metodológicamente determinantes, en tanto que contexto real al tiempo que operante a nivel trascendental, convertirse ellas mismas en objeto de un análisis científico? ¿No puede el contenido empírico de las decisiones de principio, de las que depende la elección de un marco teorético, aclararse a su vez en conexión con los procesos sociales? A mí me parece que precisamente en la teoría de la ciencia de Weber puede mostrarse esta conexión de la

[25] H. ALBERT, «Wertfreiheit als methodisches Prinzip», en: E. Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, loc. cit., pp. 181 ss. Frente a la concepción positivista W. G. Runciman aborda el problema de los juicios de valor en la dimensión en que lo planteó Weber. Critica la insuficiencia del postulado de la neutralidad valorativa bajo los propios presupuestos de Weber. W. G. RUNCIMAN, *Social Science and Political Theory*, p. 59. «Hemos visto que en contra del punto de vista positivista extremo Weber cree que las ciencias sociales difieren en especie de las ciencias naturales. Aun dejando de lado el problema de la arbitrariedad de los puntos de vista básicos, la unicidad de las secuencias históricas y el hecho de que la conducta humana esté dotada de sentido significan que se da un ancho margen de interpretación al que el científico social tiene que enfrentarse siempre, margen del que, afortunadamente para él, no dispone el científico natural. El procedimiento de Weber en vista de esta situación se viene abajo, no porque no conceda que una investigación sociológica no puede venir estructurada en términos valorativamente neutrales, sino porque tal concesión no comporta tanta inmunidad frente a los problemas remanentes, como Weber supone. No puede simplemente admitirse la arbitrariedad en la elección original de los términos y añadir que después de esa elección, con esa sola limitación, la investigación puede hacerse en términos valorativamente neutrales. No puede admitirse la infección valorativa a la hora de plantear las preguntas y suponer que las respuestas que se dan pueden mantenerse inmunes a ella. Los términos evaluativos tendrán que ser usados en investigaciones dentro

metodología con el análisis sociológico de la actualidad[26]. Pero Weber mismo, coincidiendo en ello con el neokantismo, era lo bastante positivista como para prohibirse estas reflexiones.

2. Sociología e historia: acerca de la discusión actual

2.1. ¿La ojeada que acabamos de echar a la historia se queda en una simple rememoración de datos no vinculantes o nos torna conscientes de una problemática que sigue siendo actual? Hoy predomina la idea de que las ciencias sociales han roto la magia del círculo hermenéutico que caracteriza a las ciencias del espíritu y han encontrado una relación aproblemática con la historia: las teorías generales de la acción social ocupan, por así decirlo, una posición de través en relación con el plexo histórico de la tradición. La sociología, de ella se trata ante todo en lo que vamos diciendo, se ha con independencia acerca de la historia. Elabora sus datos sin tener en cuenta contexto específico alguno; la significación histórica de sus datos queda neutralizada de antemano. A la sociología toda la historia se le ha tornado presente —mas ello no en el sentido de una actualización reflexiva de un proceso irreversible e irrepetible. La historia queda, más bien, proyectada sobre el plano de una sincronía universal, despojándosela así de su genuino espíritu. Y fueron las propias ciencias histórico-hermenéuticas las que crearon los presupuestos para ello.

Las ciencias históricas participan de la dialéctica de la ilustración

---

de las cuales —y esto es lo que quiero subrayar—, por muy rigurosas que sean las técnicas de validación que se apliquen, siempre quedará un buen margen de interpretación.» Runciman se percata de la conexión entre el problema de los juicios de valor y el problema de la elección de un lenguaje teorético que resulte adecuado a un ámbito objetual a su vez lingüísticamente estructurado: «La cuestión es, por supuesto, la misma que subyace a toda la posición de Weber acerca de la «relevancia valorativa» y que deriva de la fundamental diferencia entre personas y acciones, por un lado y objetos y sucesos por otro. Pero el hecho de que, como Weber vio muy bien, tengamos que hacer siempre frente a una elección de términos, ya sea en la discusión sociológica o en la filosófica, no es menester comporte la ulterior implicación de que tal elección no es en principio susceptible de crítica. Es este ulterior supuesto de Max Weber el que me importa poner en tela de juicio. Pues de hecho es posible atacar o defender la aplicación de determinados términos a un caso dado, de tal suerte que una u otra de las partes en la disputa pueda verse inducida a cambiar de opinión. Además, tal cosa requiere apelar tanto a la evidencia sociológica como a los presupuestos filosóficos que subyacen a la crítica o a la aprobación que se supone que la evidencia aducida ha de producir» (*ibíd.* p. 173).

[26] Cfr. el tercer artículo de este libro, en que someto a ulterior desarrollo puntos de vista de la vieja investigación sobre Weber (K. Löwith, «Max Weber und Karl Marx», en: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, p. 1 ss.; S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Leipzig, 1928: H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Berlin, 1930. Para una bibliografía más reciente sobre Weber cfr. R. Bendix, *Max Weber*, Tübingen, 1964 y E. Baumgarten, *Max Weber*, Tübingen, 1964.

histórica, que con la ampliación de la conciencia histórica debilita, precisamente, las tradiciones vivas: las ciencias históricas emancipan a los sujetos ilustrados de la coerción cuasi-natural ejercida por las tradiciones que gobernaban su comportamiento. Al relativizar globalmente la historia que en cada caso abordan y al objetualizar también la historia en conjunto en un pluralismo de civilizaciones, las ciencias históricas generan una nueva distancia. En este aspecto el historicismo marca la disolución de la unidad de historia viva e historiografía, es decir, la neutralización del proceso histórico vivido como tradición operante. Joachin Ritter ha puesto en conexión esta función de las ciencias del espíritu con el nacimiento de la sociedad industrial: «El desarrollo de las ciencias de la historia y del mundo histórico, espiritual, del hombre pertenece al proceso real por el que se constituye la sociedad moderna en Europa, y hoy en toda la Tierra, emancipándose de los mundos históricos previos de que proviene. Tan pronto como esa sociedad, en el proceso de modernización, se convierte en mundo del hombre, (...) necesariamente fluidifica todo lo históricamente devenido. Con ello se torna visible la real ahistoricidad de la sociedad; ésta sólo puede convertir al hombre como hombre en sujeto del derecho y del estado y conferirle existencia social arrancándolo de su Ser protegido por, y cobijado en, su historia y ascendencia» [27]. Ritter obtiene esta idea por la vía de una interpretación de la Filosofía del Derecho de Hegel [28]. En el marco del «derecho abstracto», la sociedad civil, en tanto que sistema de las necesidades, parece fundarse solamente en la voluntad natural de autoconservación y en el ámbito natural de la satisfacción de las necesidades. La teoría natural que la sociedad civil proyecta de sí misma es cabal reflejo de la naturaleza ahistórica de la sociedad moderna. Su peligro es la socialización total de los sujetos. Esta sociedad sólo garantiza la libertad en tanto que sociedad abstracta, en tanto que sociedad restringida a la base natural; pues sólo en esta figura reducida deja abierto a una subjetividad en discordia consigo misma «el derecho a afirmar su particularidad y libertad, y por tanto la posibilidad de preservarse» [29]. No es nuestra intención discutir aquí esta interpretación liberal que Ritter hace de Hegel [30]; aquí nos importa la dialéctica de la ahistoricidad, a que esta interpretación conduce.

La sociedad industrial se desliga de las tradiciones históricas y to-

27 J. RITTER, «Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesselschaft», en: *Jahresschrift 1961 der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelmsuniversität zu Münster*, pp. 11-39, pp. 31 ss.

28 J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt, 1964.

29 RITTER, *ibid.*

30 Cfr. sobre esto mi artículo: «Hegels Kritik der französischen Revolution» en: *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963, pp. 89 ss.

ma precauciones para controlar técnicamente los sustratos naturales; pero en esa misma medida emancipa a los sujetos de las coacciones organizadas de la base natural y los deja en franquía para una esfera de libertad subjetiva allende la sociedad. Mas esa libertad sólo podemos conservarla si por medio de una preservación de tradiciones objetualizadas y deslizadas hacia el terreno de lo no vinculante, trascendemos una y otra vez la *sociedad en conjunto resistiéndonos así* al peligro de la socialización total y al propio tiempo a la dominación de la materia social sobre un espíritu que hay que afirmar como subjetividad. En este aspecto las ciencias históricas se convierten en «órgano de compensación espiritual». Lo que han destruido como tradición, lo hacen otra vez accesible como cita[31].

El diseño que hace H. Schelsky de una teoría de las ciencias parte de las tesis de Ritter, pero desplazando el acento[32]. Schelsky ya no puede creer seriamente a las ciencias históricas capaces de transcender en su totalidad el ámbito de las coacciones sociales y técnicas mediante la preservación de tradiciones caducas. Su tarea se agota en ampliar el ámbito de los proyectos de acción posibles allende el horizonte de la actualidad inmediata. Pero por lo demás, han cedido su papel de orientar la acción a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias de la acción. El lindero que define el dualismo de las ciencias, discurre hoy entre las ciencias históricas del espíritu, por un lado, y las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales, por otro. Las ciencias de la acción se aprestan a generar técnicas para el gobierno de la acción social del mismo modo que las ciencias de la naturaleza técnicas para dominar la naturaleza. Ambas se convierten en las principales fuerzas productivas de una civilización científico-técnica que se despliega sobre el mondo fundamento de una historia neutralizada a escala global. Las ciencias sociales pertenecen, por tanto, como todas las demás disciplinas que generan saber técnicamente utilizable, a la posthistoria —también metodológicamente se ven exoneradas de las complicaciones que antaño parecían seguirse de la vinculación de sus teorías a una precomprensión de la situación, históricamente ligada—. La conciencia historicista de las ciencias del espíritu se ha empapado de los contenidos objetivados de la historia universal y quitado a ésta la fuerza de un plexo objetivamente vinculante. La historia universal queda parada como historia efectivamente operante *(Wikungsgeschichte):* «Al quedar científicamente distanciado y convertido en un mundo de objetos científicamente investigables ese pasado

[31] RITTER, «Die Aufgabe der Geisteswissenschaften», loc. cit. p. 34.

[32] H. SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit,* Hamburgo, 1963, pp. 222-228; 278-295; cfr. también el trabajo de Schelsky sobre «Entwurf der Grundzüge einer neuen Universität», en: MIKAT y SCHELSKY, *Grundzüge einer neuen Universität,* Güttersloh, 1966, pp. 35-70.

que en cuanto tradición directamente prescribía orientaciones de acción a los individuos y a los grupos, el hombre moderno cobra frente a él la libertad de un futuro abierto, que es la que le habilita para transformar el entorno natural y social conforme a los conocimientos que le suministran las ciencias. La «ahistoricidad» de las sociedades modernas, que se impone en las técnicas relativas a la naturaleza y la sociedad, es, pues, fruto de la cientifización del pasado»[33].

En esta civilización ahistórica, las ciencias nomológicas, que metodológicamente excluyen toda relación con la historia, asumen por tanto la «dirección de la acción y del conocimiento». La sociedad moderna «obedece a las leyes de reconstrucción del mundo por las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, convertidas en técnica; la consolidación y legalidad propias de la moderna civilización industrial y científica quita a la personalidad regida por ideas la posibilidad de ejercer influencia y suprime la necesidad de entenderse históricamente en el hacer e influir político y social»[34].

Ritter y Schelsky someten a reflexión el contexto histórico en que operan hoy las ciencias. Si su tesis de la irrealidad de la historia fuera sostenible, tampoco resultarían muy plausibles sus propias reflexiones, dado el lugar en que éstas se sitúan. Los análisis de Ritter y Schelsky pertenecen a la clase de estudios que pueden cambiar la autocomprensión de sus destinatarios y que pretenden orientarlos en la acción. *Y sin embargo, su posible capacidad de* influir sobre la conciencia práctica no se debe a que formen parte de las ciencias nomológicas y ofrezcan informaciones técnicamente utilizables, sino únicamente a que ellos mismos pertenecen a esa cancelada categoría que es la reflexión de orientación histórica. Mas esto pone en cuestión la tesis de Ritter y la teoría de las ciencias que Schelsky basa en ella: no hacen otra cosa que expresar la autocomprensión positivista de la época en vez de traerla a concepto[35]. Ciertamente que el historicismo, tras quedar rota la validez cuasinatural de los sistemas de valores orientadores de la acción, ha contribuido a que las tradiciones orientadoras del comportamiento determinaran o pudieran determinar la autocomprensión de las sociedades modernas, ya no de forma ingenua, sino a la luz de una conciencia ilustrada por el saber histórico-crítico. Pero su pretensión de haber logrado agavillar la historia en una ideal simultaneidad y convertirla en un cosmos de hechos, es algo que sólo responde a su propia profesión de fe positivista. En realidad, las ciencias hermenéuticas siguen perteneciendo ellas mismas al plexo de tradición que cualifican. Tenemos empero que admitir que su autocom-

[33] SCHELSKY, *Einsamkeit und Freiheit*, loc. cit., pp. 280.

[34] Loc. cit., p. 225.

[35] Sobre lo que sigue, cfr. mi artículo: «Conocimiento e Interés» en *Técnica y ciencia como «Ideología»*, Madrid, 1984.

prensión objetivista no deja de tener consecuencias: tras esterilizarlo, sustrae el saber histórico a la apropiación reflexiva de tradiciones operantes y provee a una musealización de la historia. Mas con ello la continuidad históricamente efectiva queda en todo caso reprimida, mas no en suspenso.

Ciertamente que sobre la base de esta represión científicamente legitimada de la historia puede surgir la apariencia objetiva de que con la ayuda de la ciencia nomológica la práctica de la vida se dejase encerrar exclusivamente en el círculo de funciones de la acción instrumental. Los sistemas de investigación que engendran saber técnicamente utilizable, se han convertido, en efecto, en fuerzas productivas de la sociedad industrial. Empero, puesto que sólo producen técnicas, no son capaces de orientar la acción. La acción social es ante todo un concierto mediado por la tradición en el medio de la comunicación lingüística cotidiana, que exige respuestas a cuestiones prácticas. La praxis sólo llegaría a coincidir con la acción instrumental cuando la vida social se hubiera reducido a una existencia en sistemas de trabajo social y de autoafirmación violenta. Con todo, la autocomprensión positivista de las ciencias nomológicas da pábulo a la represión de la acción por la técnica. Pues si las cuestiones prácticas, que se refieren a la aceptación de estándares, quedan sustraídas a la discusión racional y si sólo se considera fiable el saber utilizable técnicamente, *sólo los valores instrumentalistas de la eficiencia* pueden formar ya parte de lo que, tras ese proceso de sustracción, queda de la racionalidad[36].

En el estado actual de las fuerzas productivas las relaciones entre progreso técnico y mundo social de la vida ya no pueden funcionar como hasta aquí en términos cuasinaturales. Cada nueva hornada de capacidad técnica que sin control alguno irrumpe en los viejos moldes de la práctica agudiza el conflicto entre los resultados de una racionalidad al máximo de su tensión y unas tradiciones gastadas: de ahí que todo ello pueda aparecer como una emancipación de la civilización científico-técnica respecto de la historia. El poder objetivo de esta apariencia que, por si fuera poco, se ve corroborado por la autocomprensión positivista de todas las ciencias, sólo oculta, empero, el *plexo de intereses que de forma ajena a toda reflexión*, determinan la dirección del progreso técnico. La opinión de que las coacciones ejercidas por la propia lógica de los procesos técnicos se habrían autonomizado, es ideológica. De ahí que se plantee el problema de cómo aclarar a su vez racionalmente la propia utilización práctica de saber técnico en el contexto de la situación histórica, de cómo poder traducir de modo vinculante el saber técnico a conciencia práctica. El tipo de reflexión que vendría aquí al caso y que ha de versar sobre la inser-

[36] Cfr. H. MARCUSE, *One Dimensional Man*, London, 1964.

ción de medios técnicos en el mundo social de la vida tiene que cumplir simultáneamente estas dos cosas: tiene que *analizar* las condiciones objetivas de la situación, así las técnicas disponibles o factibles como las instituciones existentes y los intereses efectivos, y al mismo tiempo *interpretarlos* en el marco de la autocomprensión de los grupos sociales determinada por la tradición. Por eso veo una conexión entre este problema de una traducción racionalmente vinculante del saber técnico a conciencia práctica y las condiciones metodológicas de posibilidad de una ciencia social que integre procedimientos analíticos y hermenéuticos.

Desde mediados de nuestro siglo se ha tornado verdadero lo que la filosofía de la historia anticipó desde el siglo XVIII: un solo mundo que ha integrado a la humanidad en un único plexo de interacción. Con ello la historia se constituye *como* historia universal. Su base es una sociedad industrial que pronto abarcará el mundo entero. La conciencia que en punto a tradición determinó a las culturas superiores con su unidad cuasinatural de conocimiento histórico e historia vivida y operante, se disuelve en una conciencia historicista. El sistema de desarrollo industrial y el sistema de armamento atómico, compiten en este mudado estado de agregación de la historia. Pero incluso los cambios del sistema de referencia de la historia no pueden entenderse si no es históricamente. Mientras no nos desembaracemos de la reflexión o nos veamos privados de ella en pro de una racionalidad mutilada, no podremos preterir impunemente la dimensión de la historia evolutiva de la especie humana. Puesto que la historia es la totalidad a partir de la cual hemos de entender incluso una civilización en apariencia situada fuera de la historia, el sistema, una vez traído históricamente a concepto, queda también trascendido. Schelsky, que niega la historia como totalidad, tiene al cabo que buscar refugio en una teoría trascendental de la sociedad para cumplir la intención de «traer a concepto», de «entender», que mantiene pese a esa negación [37].

Ciertamente que se trata de un transcendentalismo peculiar que asocia la intención epistemológica con la intención práctica: ha de aclarar a la vez las condiciones de la sociología posible y los límites de lo social [38]. Esta nueva lógica de las ciencias sociales versaría al propio tiempo sobre un problema material, a saber: el de la «libertad del hombre respecto de la sociedad» [39]; a la propuesta no se le puede ne-

---

[37] SCHELSKY, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie,* Düsseldorf, 1959, pp. 86-109.

[38] *Ibíd.,* p. 67.

[39] La liberación de la subjetividad respecto de las instituciones es por lo demás un tema que procede de Gehlen, pero que sólo Schelsky lo vuelve contra el maestro. Cfr. *Ortsbestimmung,* loc. cit, p. 105.

gar consecuencia. La sociología que se cree enteramente por encima de su contexto histórico cae víctima de la inmanencia de lo existente. Así, Schelsky, que somete esto a reflexión y, que sin embargo, no quiere convertirse «en agrimensor de lo social y constructor de la máquina de lo social», sólo puede trascender la sociedad existente relativizando en general la sociedad. Como sociólogo, Schelsky persigue este fin por la vía de una limitación trascendental de la sociología. Mas no se percata de que, llegado a este nivel de reflexión, ya no puede afrontar, mientras permanezca en él, problema empírico alguno —a no ser abandonándose a aquella dialéctica de las implicaciones históricas de las decisiones metodológicas, a la que, empero, Schelsky trata de escapar—. Es posible que fueran estas dificultades las que movieron a Schelsky a revisar su propuesta. En un estudio posterior (H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation,* 1961) sustrae el tema de la «libertad del hombre respecto de la sociedad» a una teoría trascendental de la sociedad e incluso al análisis científico o a la meditación filosófica en general; Schelsky define ahora este problema más bien en términos existencialistas como problema de una interioridad practicada: «Si pues la "formación" es una soberanía espiritual y ética frente a las coacciones del mundo y de la vida práctica,... entonces hoy ya no es posible obtener la primera directamente a través de la ciencia. Al contrario: el que la propia vida práctica se haya tornado científica hace que la pretensión de ser un hombre formado se vea hoy ante la tarea de distanciarse de la ciencia, de elevarse sobre ella, de modo parecido a como antaño la formación de los humanistas e idealistas se elevaba por encima de la simple vida práctica. La formación de la persona estriba hoy en la superación espiritual de la ciencia —en la superación precisamente de la dimensión técnico-constructiva de ésta—. Pero tampoco puede proceder de espaldas a la ciencia: al haberse convertido la ciencia en mundo y vida práctica, representa la sustancia que ha de ser objeto de "formación"; sólo el tránsito a través de la vida práctica, sólo el tránsito a través de las ciencias permite a los hombres alcanzar el umbral a partir del que es posible plantear nuevamente la cuestión de la formación. Pero esa cuestión ya no puede responderse en la dimensión de la propia ciencia, y ello ni como filosofía ni como síntesis científica, puesto que la ciencia, como construcción del mundo, va siempre por delante de todo pensamiento científico». *(ibid.* p. 37). Schelsky diagnostica correctamente, a mi juicio, los peligros del objetivismo científico. La investigación institucionalizada de las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales trabaja en el progreso de la autoobjetivación científico-técnica del hombre, que Schelsky llama «el nuevo autoextrañamiento» (*Einsamkeit und Freiheit,* loc. cit. p. 299; cfr. también mi artículo: «Sobre el cambio social de la formación académica», en *Merkur,* mayo 1963). Pero como Schelsky se fía de la conciencia positivista en la pre-

tensión de ésta de que las ciencias históricas del espíritu han eliminado la historia y las ciencias nomológicas del espíritu han eliminado el espíritu, él ya no cree que las propias ciencias puedan desarrollar la autorreflexión que las tornara capaces de hacer frente en su propia dimensión a aquel extrañamiento. La apelación a procesos de formación que trasciendan la filosofía y la ciencia, sólo puede nutrirse, si es que no anticipa su propia inanidad, de la esperanza, ya no susceptible de discusión, puesta en una nueva religiosidad. Schelsky se ve llevado a esa consecuencia porque atribuye incondicionalmente a la sociología el *status* que ésta pretende tener de una ciencia natural de lo social, sin darse cuenta de que ni ella ni la sociedad a que se endereza pueden quedar por encima de la dimensión de la historia.

2.2. Schelsky no niega un dualismo de las ciencias; lo acepta sin discutirlo. Pero sitúa las ciencias sociales sin reserva alguna entre las ciencias nomológicas. Las purifica de la íntima discordia que una ciencia nomológica del *espíritu* ha de llevar necesariamente en su seno. Schelsky no justifica esa tesis por la vía de una clarificación metodológica; antes bien, analiza las funciones de las ciencias en el contexto social de la civilización científico-técnica —a la ahistoricidad de la sociedad industrial responde la deshistorización de las ciencias de la acción integradas en ella—; el positivismo procede con más radicalidad. Niega el dualismo de las ciencias como tal. Discute a la sociología toda conexión con la historia, que alcance hasta la metodología misma: no existe en general un genuino acceso a la historia. La hermenéutica es precientífica, también las ciencias orientadas históricamente obedecen a la indivisible lógica de la ciencia unificada que abstractamente refiere sistemas de enunciados a datos experimentales. En la masa de los fenómenos, la metodología no puede distinguir estructuralmente entre naturaleza e historia[40].

Ernst Topitsch arremete contra la tesis del dualismo metodológico, poniendo en cuestión en términos de crítica ideológica la distinción entre naturaleza e historia[41]. Para él la fe extático-catártica en las almas proviene del mundo mental prehistórico de las chamanes, en que el alma aparecía como una entidad separable del cuerpo. Esta idea, inicialmente mágica, de una superioridad respecto al mundo, que caracterizaría al alma levantándola a la región de lo divino penetró en la filosofía a través de Platón. Y determina aún el concepto kan-

[40] El método científico es invariante respecto a sus objetos. En el plano teorético las diferencias entre ámbitos de conocimientos sólo se reflejan en el vocabulario, pero no en la forma lógica de los enunciados.

[41] Sobre la relación entre ciencias sociales y ciencias de la naturaleza cfr. E. TOPITSCH (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln, 1965, pp. 57-69.

tiano de Yo inteligible[42]. Kant une esta tradición con la doctrina de los dos reinos, de procedencia cristiano-patrística, articulando ambos elementos en el enfoque de la filosofía transcendental, que prevé una integral separación entre el ámbito fenoménico de la naturaleza sujeto a leyes causales y el ámbito nouménico de la libertad sujeto a las leyes de la moral. Estas ideas metafísico-morales retornan en forma neokantiana en la oposición entre naturaleza y cultura y encuentran su expresión metodológica en el dualismo de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Topitsch deja completamente claro que tiene esa oposición por tan ideológica como la fe de los chamanes en las almas. No voy a entrar aquí a discutir la deducción que Topitsch hace del sistema de Kant[43]; pero puede mostrarse que en principio ese tipo de deducción en términos de crítica ideológica no es capaz de sustentar la consecuencia que Topitsch saca de ella. Sólo sería concluyente presuponiendo un determinado concepto de ideología: según ese concepto tendrían que declararse sin sentido todos los enunciados que no satisfagan las condiciones de fiabilidad científica fijadas por el positivismo. Pero con ello estaríamos presuponiendo implícitamente lo que habría que empezar demostrando: que es falsa toda concepción metodológica que no coincida con la positivista. Por lo demás, el establecer un criterio de ausencia de sentido para ese concepto de ideología no tendría apenas más perspectivas que el fracasado intento de hacerse con un criterio empirista de sentido. Y si no cabe obtener sin más un criterio de evaluación a partir de un concepto de ideología presupuesto en términos positivistas, entonces no puede excluirse la posibilidad de que una distinción metodológica pueda muy bien captar un momento de verdad en las tradiciones filosóficas, religiosas o míticas, de las que históricamente pueda hacerse derivar.

Pero además, Topitsch pasa por alto que Rickert y Cassirer desarrollan su metodología contra el dualismo kantiano de ciencia de la naturaleza y filosofía moral. Es precisamente la distinción kantiana entre ámbito empírico y ámbito transcendental, que confronta irreconciliablemente la naturaleza con el espíritu, lo que queda puesto en cuestión por los procedimientos de las nuevas ciencias histórico-hermenéuticas, que analizan al espíritu como un hecho. La metodología de las ciencias del espíritu tiene presente que la conciencia trascendental toma forma empírica, sea en los valores históricamente realizados o en las formas simbólicas. Rickert insiste más bien en los con-

[42] Cfr. los artículos, «Seelenglaube und Selbstinterpretation»: E. TOPITSCH, en *Zwischen Sozialphilosophie und Wissenschaft*, pp. 155-200, y: «Motive und Modelle der kantischen Moralmetaphysik», *ibíd.*, pp. 201-234.

[43] Cfr. mi recensión: «Der Befremdliche Mythos: Reduktion oder Evokation?», en: *Philos. Rundschau*, 6, 1958, pp. 215 ss.

tenidos semánticos objetivados por los que se orienta la acción intencional; y Cassirer, en el medio de la representación, a través del que los sujetos agentes aprehenden su mundo. Ambos entienden, cada uno a su manera, que los fenómenos del mundo histórico se relacionan con los de la naturaleza como metahechos con hechos: pues en los fenómenos culturales, la operación transcendental que es la aprehensión esquemática de la naturaleza ha adoptado la forma de una segunda naturaleza accesible empíricamente. Con palabras distintas podríamos expresar lo mismo, de la siguiente forma: las teorías de las ciencias de la naturaleza se presentan como sistemas de enunciados acerca de estados de cosas, mientras que los estados de cosas que las ciencias del espíritu analizan contienen ya dentro de ellos mismos esa compleja relación entre enunciados y estados de cosas. A los hechos de primer y segundo orden corresponden experiencias de primer y segundo nivel: la observación y la comprensión, incluyendo la percepción de signos en la función representativa de éstos. También el análisis lógico del lenguaje se endereza a un material de signos ya dado. Y como en las ciencias formales somos nosotros mismos los que establecemos o generamos esos signos, tendemos casi siempre a pasar por alto la circunstancia de que también vienen dados en una experiencia. Mas ese momento de experiencia aparece con más relieve ante la conciencia si, como acaece en las ciencias del espíritu, las relaciones simbólicas aprehendidas por vía de comprensión han de explicitarse a partir de enunciados asistemáticos y no formalizados, es decir, a partir de contenidos de sentido legados por la tradición.

La distinción entre ciencias nomológicas y ciencias hermenéuticas no guarda ninguna conexión sistemática con la oposición metafísica entre naturaleza y espíritu. Así George Herbert Mead, en un marco de referencia evolucionista, pudo llegar a las mismas conclusiones que Cassirer y mostrar cómo la acción social sólo puede formarse bajo las condiciones de la comunicación lingüística [44]. El tipo de interacción que necesita la especie humana para reproducir su vida va ligado al papel fundamental del lenguaje. Mead ignora la oposición entre espíritu y naturaleza; sólo conoce el plexo objetivo de una historia natural de la especie. Pero como el comportamiento humano viene siempre mediado trascendentalmente por un mundo social de la vida, ocupa en la clase de los sucesos observables un puesto especial, al que también corresponde una metodología particular de análisis científico. Este argumento fue decisivo para el principio de interpretación subjetiva que Parsons, partiendo de Max Weber, pone a la base del marco categorial de su teoría de la acción. En este plano de discusión poco puede

[44] G. H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, 1947.

aportar una crítica ideológica de las representaciones sobre el alma. Las tesis contra la unidad metodológica de ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura no pueden discutirse de forma concluyente por tal vía. Quien niegue el dualismo de las ciencias tiene que mostrar que las ciencias histórico-hermenéuticas pueden subsumirse sin residuo bajo una metodología general de las ciencias experimentales.

2.3. Karl Popper define la unidad de las ciencias nomológicas e históricas indicando las diversas funciones de las teorías científicas. Las teorías permiten la deducción de hipótesis legaliformes: éstas sirven a la explicación y al pronóstico. Ambas tareas guardan una relación simétrica. Para unas condiciones iniciales dadas puedo, con la ayuda de una ley, inferir el estado que va a seguirse; para un estado final dado puedo, basándome en una ley, sacar conclusiones acerca de las condiciones iniciales. A esos dos sucesos los llamamos causa y efecto, por estar ligados entre sí por un nexo natural explicitable en forma de ley. Sólo el saber nomológico permite hacer pronósticos condicionados acerca de sucesos observables o explicarlos causalmente. Las ciencias teoréticas están interesadas en la elección de teorías, es decir, en la comprobación de un saber nomológico: someten a falsación las hipótesis legaliformes utilizando los pronósticos condicionados que pueden deducirse de ellas. Las ciencias históricas, en cambio, están interesadas en la explicación de sucesos específicos: presuponen ya leyes más o menos triviales, es decir, emplean teorías. «Esta idea de la historia nos permite ver por qué muchos investigadores de la historia y de sus métodos afirman estar interesados en sucesos particulares y no en las llamadas leyes históricas. Pues, según nuestra concepción, no puede haber leyes históricas. La generalización pertenece simplemente a otro ámbito de interés, y éste ha de distinguirse claramente del interés por sucesos específicos y por su explicación causal —en que la tarea de la historia consiste» [45].

C. G. Hempel ha precisado esta idea en los siguientes términos: «la explicación de la ocurrencia de un evento de alguna clase específica E, en un determinado lugar y tiempo, consiste, como solemos decir habitualmente, en indicar las causas o factores determinantes de él. Ahora bien, la aserción de que un conjunto de eventos —digamos de las clases C_1, C_2,..., C_n— han causado el evento a explicar, equivale a afirmar que, de acuerdo con ciertas leyes generales, un conjunto de eventos de la clase mencionada, viene regularmente acompañado por un evento de la clase E. En consecuencia, la explicación científica del evento en cuestión consiste en:

[45] K. R. POPPER, *The Open Society and its enemies,* London 1965 [5], vers. alem. Bern, 1957, II, 362, cfr. también POPPER, «Naturgesetze und theoretische Systeme», en H. Albert *Theorie und Realität,* loc. cit., pp. 87-102.

1. un conjunto de enunciados que afirman la ocurrencia de ciertos eventos $C_1, \ldots, C_n$ en determinados tiempos y lugares, y en
2. un conjunto de hipótesis universales,

de modo que:

a) Los enunciados de ambos grupos estén razonablemente bien confirmados por la evidencia empírica, y

b) a partir de ambos grupos de enunciados pueda deducirse lógicamente el enunciado que afirma la ocurrencia del evento E.

En una explicación física el grupo 1 describiría las condiciones iniciales y de contorno para la ocurrencia del evento final; generalmente diremos que el grupo 1 establece las condiciones *determinantes* del evento a explicar, mientras que el grupo 2 contiene las leyes generales sobre que se basa la explicación; éstas implican la afirmación de que cada vez que ocurran eventos de la clase descrita en el primer grupo, se producirá un evento de la clase a explicar»[46].

E. Nagel señala, coincidiendo con Hempel, que las explicaciones históricas apenas implican hipótesis universales; la premisa con cuya ayuda se infiere una causa, tiene normalmente la forma de una generalización estadística del tipo de que en determinadas circunstancias cabe esperar con más o menos probabilidad un determinado comportamiento. El historiador tiene, pues, que contentarse con explicaciones probabilísticas[47].

«Lo que acabamos de decir por vía de ejemplo puede también expresarse en términos más generales. Sea A_1 una acción específica realizada por un individuo X en la sazón T a fin de alcanzar algún objetivo O. Sin embargo, los historiadores no tratan de explicar la realización del acto A, en todos sus detalles concretos, sino sólo la realización por X de un tipo de acción A cuyas formas específicas son

---

[46] HEMPEL, «The Function of General Laws in History», en: H. FEIGL y W. SELLARS, *Readings in Philosophical Analysis*, N. Y., 1949, pp. 459-471. Una notable tentativa de comprobar y modificar esta tesis confrontándola con trabajos de historiadores la hace P. L. GARDINER, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, 1952. En cambio, el trabajo de V. KRAFT, «Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft», en: E. TOPITSCH (ed.) *Logik der Sozialwissenschaften*, loc. cit., pp. 72-84, no contiene ningún nuevo punto de vista.

[47] E. NAGEL, *The Structure of Science*, London, 1961, cap. 15: «Problems in the Logic of Historical Inquiry», pp. 545 ss. A diferencia de Nagel, M. Scriven no considera posible deducir enunciados sobre las causas a partir de hipótesis probabilistas de contenido trivial y supuestos determinados efectos. Las hipótesis de este tipo, con las que por razones pragmáticas habríamos de contentarnos a falta de enunciados universales de tipo legaliforme, sirven en todo caso de base a la fundamentación de las explicaciones. Cfr. M. SCRIVEN, «Truism as Grounds for Historical Explanation», en: P. GARDINER (ed.), *Theories and History*, Glencoe, 1959; del mismo autor: «Explanations, Predictions and Laws», en: H. FEIGL y G. MAXWELL (eds.), *Scientific Explanation, Space and Time*, Minneapolis, 1962, pp. 170 ss.

A_1, A_2,..., A_n. Supongamos además que X podría haber alcanzado el objetivo O si hubiera realizado en la sazón T cuaquiera de las acciones del subconjunto A_1,...,A_k de la clase de formas específicas de A. Según esto, aun cuando un historiador hubiera logrado dar una explicación deductiva del hecho de que X realizó el tipo de acción A en la sazón T, no por ello habría logrado explicar deductivamente que X realizó la acción específica A_1 en esa ocasión. En consecuencia, y en el mejor de los casos, la explicación del historiador sólo demuestra que, bajo los mencionados supuestos, es probable la realización de A_1 por X en la ocasión T.» (p. 558).

Aparte de eso, en las cuestiones relevantes el historiador apenas estará en condiciones de explicar un suceso a partir de condiciones suficientes, es decir, de forma completa; se limita por lo general a señalar una serie de condiciones necesarias. Queda a su juicio el decidir cuándo debe interrumpir la búsqueda de ulteriores «causas». Metodológicamente se ve forzado a tomar una decisión en un ámbito de esencial incertidumbre. Al tomar su decisión con inteligencia apela a su «juicio histórico». Mas las justificaciones de este tipo ya no pueden ser objeto de ulterior análisis en un marco positivista. El juicio del historiador entra además en juego cuando sucesos o agregados complejos que como tales no pueden ser subsumidos bajo una ley, se someten a descomposición: «Los historiadores no pueden tratar tal evento como un todo único, sino que primero tienen que analizarlo en una serie de partes o aspectos constitutivos. El análisis se emprende a menudo con la finalidad de mostrar ciertas características globales del evento completo como resultado de la particular combinación de componentes que el análisis trata de especificar. Sin embargo, el objetivo primario de la tarea del historiador es mostrar por qué esos componentes estaban de hecho presentes; y este fin sólo puede conseguirlo a la luz de supuestos generales (por lo general tácitos) concernientes a algunas de las condiciones bajo las cuales se supone que esos componentes se presentan. De hecho, incluso el análisis de un evento colectivo, viene controlado en gran medida por tales supuestos generales. En primer lugar la delimitación del evento mismo —la selección de algunos de sus rasgos y no de otros para describirlo y, por consiguiente, también para contrastarlo con anteriores estados de cosas a partir de los cuales se supone se desarrolló, y la adopción de algún momento o circunstancia particular para fijar su inicio— depende en parte de la concepción general que el historiador tiene acerca de las variables "básicas" en términos de las cuales el evento ha de entenderse. En segundo lugar, los componentes que un historiador distingue en un suceso, cuando trata de explicar por partes su ocurrencia, son por lo general aquellos cuyas condiciones determinantes "más importantes" vienen especificadas por las generalizaciones que normalmente acepta acerca de tales componentes, de forma que son

esos determinantes los que a menudo trata de descubrir en alguna efectiva configuración de sucesos que tuvieron lugar con anterioridad o concomitantemente al evento colectivo que está investigando. En una palabra, generalizaciones de algún tipo aparecen tan esencialmente en las premisas de las explicaciones de eventos colectivos como en las explicaciones de acciones individuales». (Nagel, loc. cit., pp. 570 y ss.).

Nagel no parece percatarse de que los puntos de vista selectivos bajo los que el historiador busca los aspectos de un suceso (y bajo cada aspecto, determinadas clases de variables), anteceden ya a los supuestos probabilistas acerca de la conexión de unas determinadas variables con alguna de las características seleccionadas —y, por tanto, no pueden someterse directamente a comprobación—. Aquellos puntos de vista pertenecen ya a las «interpretaciones generales», que Popper admite como teorías-marco, preliminares y en principio no comprobables, del trabajo del historiador. Tales cuasi-teorías fijan los puntos de vista generales de la interpretación; parecen corresponder a aquellas referencias valorativas que, según Rickert, permiten deslindar un ámbito objetual específico [48]. Mas cualquiera sea la forma en que se interprete este asunto, lo cierto es que, incluso para el positivismo, el historiador conserva un espacio de decisión que sólo puede llenar inteligentemente mediante su «juicio histórico». Ahora bien, las operaciones lógicas de este juicio histórico superan el alcance de una metodología que encierra al análisis científico en los límites de una lógica de la explicación bajo leyes generales. Sólo pueden aprehenderse suficientemente en el marco de una hermenéutica filosófica [49].

Pese a las restricciones de su modelo, Popper, Hempel y Nagel se atienen estrictamente a que el trabajo del historiador, en la medida en que obedece a estándares de investigación científica y no, por ejemplo, a criterios de exposición literaria, permite la exposición causal de estados y sucesos, tomándose como esquema de explicación la subsunción bajo leyes generales. William Dray, que está influenciado, así por Collingwood [50] como por los filósofos del lenguaje ordinario, pone en tela de juicio la aplicabilidad del «covering law model» a la investigación histórica. Trata de demostrar que las explicaciones históricas no cumplen por lo general la condición de una subsunción bajo leyes generales y que, por razones de principio, tampoco precisan cumplirla.

Dray explica su tesis analizando un ejemplo cuya elección dista de ser afortunada; «Luis XIV murió en la impopularidad porque ha-

48 POPPER, loc. cit., pp. 328 ss.

49 Cfr. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, pp. 290 ss.

50 Sobre Coolingwood cfr. recientemente A. DONAGAN, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood*, Oxford, 1962, sobre todo pp. 173-209.

bía seguido una política que era lesiva para los intereses nacionales de Francia». El lógico insiste en formular explícitamente la «ley» en que el historiador implícitamente se basa al dar esta explicación. Propondrá, por ejemplo, el enunciado general: «Los gobernantes que siguen una política contraria a los intereses de sus súbditos se hacen impopulares». Si el historiador rechaza la propuesta argumentando que eso sólo es cierto para una *determinada política en determinadas* circunstancias, el lógico añadirá especificaciones a su ley, por ejemplo, en la forma siguiente: «Los gobernantes que implican a sus países en guerras, persiguen a minorías religiosas y mantienen una corte parasitaria, se hacen impopulares». El lógico tratará de hacer frente conforme a la misma regla a cada ulterior objeción del historiador. Cada nueva especificación de la particular política de Luis XIV y de la situación de la Francia de la época, incluso de la de la Europa de la época, las incluirá en la «ley» como condiciones específicas. ¿Qué conclusión saca Dray de este imaginario diálogo entre lógicos e historiadores? «Los teóricos del "covering law model" dirán, sin duda, que lo que esta discusión establece es un conjunto de condiciones suficientes que caen bajo una "covering law model"; en cada etapa, la revisión que hace el lógico responde a la objeción del historiador de que lo que la ley establece no tiene por qué ser universalmente verdadero. Pero los contrarios al modelo pueden muy bien insistir en que la serie de leyes cada vez más precisas a que las objeciones del historiador fuerzan al lógico es una serie indefinida. Y por mi parte entiendo que, en un sentido importante de "necesitar", el historiador, tras haber dado su explicación no necesita aceptar ninguno de los particulares candidatos que el lógico formula. Pues siempre es lógicamente posible que la explicación escape cada vez al cierre de tenazas del lógico. En este aspecto, la argumentación basada en el sentido de qué es una "explicación", a que podría recurrir el lógico, tampoco resulta concluyente. Pues la conjunción de un enunciado explicativo con la negación de toda ley que pueda sugerirse, nunca es autocontradictoria, ni incluso estrictamente ininteligible. Dicho de otra forma: con independencia de lo complicada que pueda ser la expresión con que *completemos un enunciado* de la forma "E, porque...", es siempre parte de la lógica de tales enunciados "porque" el que nuestra aceptación del enunciado original nunca excluya adiciones a la cláusula explicativa» [51].

El historiador sólo podría darse por satisfecho con una formulación que lógicamente ya no cumple el *status* de una ley: «Todo gobernante que sigue la política de Luis XIV en condiciones exactamente iguales a las de él pierde la popularidad». Este enunciado contiene

[51] DRAY, *Laws and Explanations in History*, loc. cit. p. 35.

un nombre propio y carece por tanto del *status* de enunciado de una ley. Y puede entenderse como expresión del contrasentido implicado por la máxima de ir corrigiendo sucesivamente como condiciones restrictivas en el propio enunciado de la ley todas las posibles condiciones iniciales de una ley formulada de forma incompleta.

Es evidente que la explicación histórica de la pérdida de popularidad de Luis XIV sólo podría considerarse una explicación deductiva si pudiera referirse a una ley sociológica sobre la pérdida de popularidad de quienes ocupan posiciones de poder en cualquier sistema o incluso a una ley de psicología social a un nivel aún más alto de generalización. Más aún, en caso de que existieran tales leyes, sería dudoso que la tarea del historiador hubiera de consistir en formular las notas características de la política de Luis XIV, de su sistema de gobierno, y de la población francesa de aquella época como condiciones iniciales para una o algunas de estas leyes. Antes bien, el trabajo propiamente histórico tendría que estar ya realizado antes de que se lograse poner el saber histórico en relación con el nomológico.

Popper señala como ejemplo de explicación histórica la aclaración de un caso de asesinato. En la medida en que se trata de la reconstrucción de los hechos observables, la lógica de la «explicación» resulta adecuada. La causa somática inmediata de la muerte, las causas mediatas como la utilización de un instrumento mortal o la conexión causal de sucesos que determinaron el comportamiento del asesino al realizar el acto, todo ello puede definirse en forma de condiciones iniciales para las leyes naturales alegadas como explicación. Pero en cuanto el proceso se entiende como resultado de una acción intencional, hay que aclarar el motivo del autor para poder «entender» el asesinato. Tal vez se logre incluir la acción en la sintomatología de un cuadro patológico somáticamente bien investigado y descubrir en el autor la correspondiente enfermedad orgánica. Entonces, la explicación cae en el ámbito de competencia de la medicina científica. Quizá se consiga reunir indicios suficientemente fiables de su comportamiento simplemente «racional con arreglo a fines», de modo que el asesinato pueda entenderse como una acción guiada por máximas puras. Así proceden los autores de las novelas policiacas: los motivos resultan «convincentes» y no se someten como tales a discusión. Pero por lo general, el motivo no puede explicarse por referencia a leyes causales o a máximas puras. Es entonces cuando empieza el trabajo del historiador. Investiga primero la vida del autor. Las situaciones en que ha crecido remiten después al plexo algo más complejo de su mundo, de su entorno inmediato y más lejano, e incluso al plexo de unas tradiciones que pueden remontarse muy lejos. Se consiguió en muy poco tiempo reconstruir la muerte del presidente Kennedy y encontrar a su autor. Pero sobre los motivos de Oswald escriben primero los periodistas sus artículos y después los historiadores sus libros. Tales inves-

tigaciones conducen mucho más allá del marco de la biografía individual. Por esta vía se recopilan muchas explicaciones; éstas implican, como muestra el ejemplo de la pérdida de popularidad, enunciados generales; pero cada uno de ellos sólo puede pretender validez tentativamente, porque siempre presupone restricciones que sólo pueden señalarse por vía de ejemplos concretos, y que, por lo demás, han de dejarse a una compleja precomprensión de situaciones globales explicitables, o a un complejo recuerdo de situaciones globales explicitadas en otra parte, quedando, pues, claro, que las explicaciones históricas mismas sólo representan pasos en una serie en principio nunca conclusa de explicaciones posibles.

Dray menciona dos puntos de vista bajo los que pueden aclararse tales «explicaciones». Una explicación histórica establece una relación entre un suceso y las condiciones necesarias para la ocurrencia de ese suceso. Esas condiciones no constituyen condiciones suficientes para pronosticar el evento; y como condiciones necesarias no son válidas sino en el marco de una situación global dada. La relación lógica entre el explanandum y el explanans sólo puede pretender justeza empírica en relación con un sistema no analizado de condiciones. La explicación no tendría, pues, ningún sentido, si ese sistema de condiciones no pudiera ser aprehendido de alguna forma, aunque sólo sea en términos globales. El historiador toma una primera decisión con la delimitación del sistema dentro del cual busca condiciones necesarias. Elige la situación global, económica, estratégica, cultural, a partir de la cual ha de explicarse el suceso. De la situación global tiene un conocimiento complejo, sea por precomprensión global, sea por explicaciones precedentes. La explicación histórica se refiere a continuación a sucesos que se entienden como desviaciones respecto de una situación global: las guerras y las revoluciones son sucesos que típicamente atraen sobre sí el interés histórico. Pero también la estabilidad de una situación global, es decir, la no ocurrencia de un suceso esperado puede exigir una explicación histórica. Si un suceso Y se explica históricamente por un suceso X, entonces habrá que afirmar X, en una situación global dada, como condición necesaria, aunque no como condición suficiente, de la ocurrencia de Y. El historiador dice con tal «explicación» «que en esa situación particular, si todo lo demás hubiera seguido igual, el suceso Y que en efecto ocurrió, no hubiera ocurrido; o que, en cualquier caso, hubiera sido distinto en aspectos importantes». La ley «sólo si X, entonces Y», podría por tanto ser de todo punto falsa, sin que el historiador tuviera que retirar su conclusión. Puede haber, por ejemplo, una serie de cosas que Luis XIV podría haber hecho para hacerse impopular aparte de seguir la política que siguió. Pero la cuestión de si el efecto podría haberse producido por otras vías no es directamente relevante para el juicio del historiador de que, en la particular situación que está examinando,

la causa que él alega era necesaria[52]. En rigor, la explicación histórica exige siempre una cláusula adicional cualificadora: «Esa cláusula rezaría, no "permaneciendo todo lo demás igual", sino "siendo la situación la que era" —indicando que otros rasgos mencionados y no mencionados de esa situación particular han sido tenidos en cuenta para llegar a la conclusión causal—»[53].

Ciertamente, que la pretensión del historiador de tener a la vista en cada caso la situación global, sería poco plausible, si implicara la aprehensión analítica de un sistema de condiciones referido a sucesos observables. Esta pretensión sólo cobra plausibilidad en relación con la interpretación hemenéutica de un plexo de sentido: pues, ésta presupone, ya con el primer paso, una precomprensión global del todo. Dray no aborda esta problemática. Pero el segundo punto de vista desde el que analiza las explicaciones históricas, remite a ella.

El historiador ha de habérselas con un plexo de sucesos que vienen mediados por las intenciones de los sujetos agentes. El historiador parte, pues, del sentido que subjetivamente dan los agentes a sus actos, de los contenidos semánticos legados por la tradición. En ellos se articula la autocomprensión de los mundos sociales de la vida y de las biografías individuales. Las explicaciones históricas no refieren directamente un hecho observable a otro hecho observable, sino a un plexo de acción que tiene un carácter intencional: no se refieren a una causa, sino a un motivo racional. La explicación no dice entonces por qué fácticamente tuvo lugar un suceso, sino cómo fue posible que un sujeto actuara así y no de otra manera. En este sentido Dray distingue entre *how-questions* y *why-questions;* la primera clase de preguntas exige «explicaciones disposicionales», la segunda «explicaciones causales». La explicación o subsunción bajo leyes generales sólo podría, por tanto, referirse en principio a hechos históricos pretiriendo sus contenidos intencionales. Pero quien, como Popper, no quiera someter los hechos históricos a la lógica de la naturaleza y, sin embargo, quiera explicarlos por subsunción bajo leyes, tiene que distinguir claramente entre explicaciones sobre la base de regularidades empíricas y explicaciones por referencia a máximas de acción: «Verdad es que las "razones para obrar" al igual que las "condiciones para predecir" tienen una suerte de generalidad o universalidad. Si Y constituye una buena razón para A para hacer X, entonces Y constituirá una buena razón para cualquiera suficientemente similar a A para hacer X en circunstancias suficientemente similares. Pero esta universalidad de las razones se diferencia de la generalidad de una ley empíricamente validada de un modo que hace especialmente arries-

52 Dray, loc. cit., pp. 102 s.
53 Dray, loc. cit., p. 104.

gado decir que al dar una explicación racional un historiador se compromete con la verdad de una correspondiente ley. Pero si se encuentra un contraejemplo para la clase de enunciado general que puede extraerse de una explicación racional, esta última no quedaría necesariamente falsada. Pues el enunciado expresaría un juicio de la forma: "Cuando uno se encuentra en una situación del tipo $C_1 \ldots, C_n$ lo que hay que hacer es X". A la "ley implícita" en tales explicaciones es mejor llamarla un principio de acción que una generalización»[54].

Dray lleva sus consideraciones hasta un punto en que distingue entre explicaciones que siguen una lógica de la naturaleza y explicaciones que siguen una lógica de la acción. A este punto de vista A. C. Danto[55] le ha dado recientemente un nuevo giro, que conduce a la filosofía analítica al umbral mismo de la hermenéutica. Danto opone a la explicación deductiva la forma de la explicación narrativa. Explicamos narrativamente un suceso cuando mostramos cómo un sujeto se ha visto enredado en una historia[56]. Así, la pérdida de popularidad de Luis XIV podemos explicarla narrando cómo bajo la influencia de una serie de acontecimientos cambió la actitud de la población francesa hacia el rey, desde un estado inicial de gran respeto a un estado final de predominante indiferencia o antipatía. En esta historia aparecen nombres de individuos, pues, en toda historia se trata de cambios de estado de un sujeto o de un grupo de sujetos. La unidad de la historia viene fundada por la identidad de un horizonte de expectativas que le es imputable: pues, la narración sólo informa de los cambios de estado producidos bajo la influencia de sucesos que se presentan en un mundo social de la vida y cobran significación para los sucesos agentes. Con el nombre de «población francesa bajo el reinado de Luis XIV» se está haciendo implícita referencia al sistema global de valores que fijan, en concreto, el significado que el comportamiento del rey tiene para el pueblo, y con ello las condiciones de popularidad del rey. La narración del historiador se apoya tácita o expresamente, con cada nuevo suceso que pueda hacer plausible la pérdida de popularidad, en supuestos acerca de expectativas de comportamiento socialmente vinculantes y de los valores institucionalizados. Los nombres de individuos que aparecen en la narración constituyen, por

---

[54] Loc. cit. p. 132. Aplicado al ejemplo de la pérdida de popularidad, esto significa lo siguiente: «La fuerza de la explicación de la pérdida de popularidad de Luis XIV en términos de que su política era lesiva para los intereses franceses es muy probable que radique en la explicación detallada de las aspiraciones, creencias, y problemas de los súbditos de Luis XIV. Dados estos hombres y su situación, dados Luis XIV y su política, la animadversión contra el rey era una respuesta apropiada». (DRAY, 314).

[55] *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1965.

[56] Este planteamiento guarda semejanzas con el planteamiento fenomenológico de WILH. SCHAPP, *In Geschichten vertrickt. Zum Sein von Menschen und Ding*, Hamburg, 1953.

así decirlo, indicaciones que se hacen a los destinatarios para que expliciten más el mencionado plexo de sentido; a partir de él puede hacerse comprensible el proceso histórico con la exactitud que se desee.

Tales explicaciones narrativas pueden también traducirse a explicaciones deductivas. El explanandum tiene ya que describirse entonces con expresiones generales; para ello la nueva descripción del suceso tiene que responder a las expresiones *universales* del explanans. Ahora bien, esta reformulación tiene consecuencias sorprendentes. Pues resulta que los valores o expectativas, revestidos en forma de leyes generales, guardan una relación muy laxa con los casos particulares con que se «llenan»: «Es casi seguro que tal ley tendrá clases no homogéneas y abiertas de ejemplos... resulta particularmente difícil especificar todos los miembros de la clase. Tal vez sea imposible hacerlo. Pues siempre se da la posibilidad de que la inventiva humana idee un nuevo ejemplo que reconozcamos después pertenecer a la clase, pero que no podríamos haberlo anticipado ni aun cuando, en términos generales, pudiéramos haber predicho la descripción general bajo la que ese ejemplo cae. De forma comparable, aun conociendo que un hombre propende a hacer cosas amables, y conociendo que una determinada ocasión es una ocasión en que puede esperarse que haga algo amable, no siempre es fácil decir qué cosa amable va a hacer en concreto. Ser amable es ser creativo en benignidad, ser considerado, sorprender a la gente por la singular delicadeza del gesto de uno. Atribuir tal disposición a una persona es, pues, dejar campo abierto a la creatividad, pues, la amabilidad no es un asunto ritual, ni existe un conjunto de cosas, numerable con precisión, que agote la forma en que esa disposición funciona (...). Podemos reconocerlos a posteriori como ejemplos adecuados, mas sin ser capaces de predecirlos» (Danto, *ibid.* pp. 230 ss.).

Si del plexo de remisiones de un horizonte de expectativas o de un sistema de valores, lingüísticamente articulados ambos, se arrancan algunas hipótesis generales acerca de reacciones comportamentales regulares, entonces esas leyes universales no guardan con sus condiciones iniciales la misma relación que las clases con sus elementos. Pues las reacciones comportamentales vienen siempre mediadas por interpretaciones, bajo las que los agentes, desde su horizonte de expectativas, lo cual quiere decir: en el marco gramatical de su comunicación lingüística cotidiana, aprehenden los sucesos que «influyen» sobre ellos. En las expresiones universales de las leyes formuladas con carácter general queda suprimida la universalidad individual o concreta del lenguaje ordinario y del sistema de valores que se articula en él. Esa universalidad concreta sí queda captada en la unidad de una historia, que informa siempre acerca de los cambios de estado en un mundo cuya cohesión viene mantenida por la identidad del yo. Puesto que el «influjo» de los sucesos sobre el sujeto agente depende

de la interpretación específica que el sujeto les da, también la reacción comportamental viene mediada por una comprensión concreta del sentido de las situaciones dadas. Entra así en juego una aplicación de reglas que viene gobernada por una precomprensión compleja y que por tanto refiere dialécticamente lo universal a lo particular. De ahí que, a posteriori, las leyes definidas en universalidad abstracta se revelen simplemente como reglas que ofrecen «oportunidades creadoras», «pues la clase de eventos que cubren es abierta, en el sentido de que, en principio, siempre podemos imaginar un ejemplo, cubierto por ellas, que no precisa parecerse, de ninguna manera obvia, a los ejemplos pasados»[57]. Pero el propio Danto no saca de estas ideas consecuencia alguna. Con ciertas reservas sigue considerando posible una transformación de las explicaciones narrativas en explicaciones deductivas, sin reparar en que justo esas reservas hacen pedazos el *covering law model*[58].

Ciertamente que en sus explicaciones el historiador no podrá limitarse a una lógica de la acción que incluya la comprensión hermenéutica del sentido. Pues el plexo histórico no se agota en aquello que los hombres subjetiva y mutuamente pretenden.

Las acciones motivadas están enredadas en un contexto cuasinatural, que ciertamente viene mediado por el sentido que los actores subjetivamente le atribuyen, pero que no viene fundado por éste. De ahí que el historiador no pueda limitarse «a la cara interna de los sucesos», como quiere la propuesta idealista de Collingwood; tiene también que analizar el contexto causal en que las intenciones de los agentes se enredan. Con ello queda señalado un problema que ni los positivistas ni sus críticos plantean satisfactoriamente, ni mucho menos solucionan.

2.4. La división del trabajo entre ciencias nomológicas y ciencias históricas no es tan simple, y su unidad metodológica no es tan aproblemática como el positivismo supone. Si el trabajo del historiador se limitara a explicar sucesos individuales subsumiéndolos bajo leyes, guardaría una relación de reciprocidad con el del sociólogo, que comprueba hipótesis legaliformes contrastándolas con sucesos pronosticados. Pero de hecho, el historiador se ve remitido a ir explicitando paso a paso plexos de sentido. El modelo de la dependencia de las ciencias históricas respecto del saber nomológico que las ciencias sociales habrían de proveer, no describe, pues, de modo suficiente la relación de ambas disciplinas. Incluso se plantea la cuestión de si, a la inversa, la elección de supuestos básicos para teorías sociológicas

[57] DANTO, *ibíd.* p. 226.
[58] Cfr. DANTO, loc. cit., cap. XI, pp. 233 ss.

no ha de depender siempre de la precomprensión histórica de contextos complejos.

Durante los últimos años se ha iniciado, sobre todo en Estados Unidos, una cooperación entre ciencia histórica y sociología. Para la autocomprensión metodológica de ambas partes ha sido determinante el modelo de Popper, Hempel y Nagel. En la historiografía americana la recepción de problemas y métodos sociológicos se produjo ya muy temprano bajo la influencia de la teoría analítica de la ciencia. De ello es prueba el tomo colectivo editado por el Comité de Historiografía sobre *Theory and Practice in Historical Studies*[59]. Por parte de los sociólogos fue a mediados de los años cincuenta cuando se emprendió una iniciativa seria. Resultado de estos esfuerzos es el tomo colectivo sobre *Sociology and History*[60], que muestra que incluso la vuelta de la sociología deshistorizada a la historia viene guiada por una autocomprensión positivista. Verdad es que en esta programática no llega propiamente a expresarse el tipo de investigaciones materiales alentado por la discusión sobre ciencia histórica y sociología.

Para la práctica de la historiografía las discusiones han tenido como primera consecuencia un mayor cuidado en los aspectos lógicos. Este cuidado se refiere sobre todo a los puntos de vista selectivos y a las hipótesis teóricas, que tienen que hacerse explícitas; y también a las generalizaciones condicionadas que sólo pueden pretender validez para un ámbito definido[61]. Aparte de eso, los historiadores se han visto animados a hacer enunciados de un grado de generalidad relativamente alto a medida que han ido tomando categorías de la sociología y sirviéndose de los instrumentos del análisis de roles[62]. Finalmente, también en la historiografía se imponen procedimientos estadísticos. Estos, o bien abren nuevos ámbitos de datos que hasta aquí, o se habían tenido poco en cuenta o sólo con mucha imprecisión (datos estadísticos sobre comportamiento electoral, distribución de ingresos, estratificación profesional, etc.); o bien se trata de técnicas de investigación que permiten una valoración cuantitativamente fiable de los datos. (Por ejemplo, análisis de contenido de los testimonios literarios transmitidos)[63]. Sin embargo, una historiografía socio-

---

[59] «A Report of the Committee on Historiography», en: *Social Science Research Council Bulletin*, 54, N. Y., 1946; cfr. también: «The Social Sciences in Historical Study, A Report of the Committee on Historiography», en: *Social Science Research Council Bulletin*, 64, N. Y., 1954.

[60] W. J. CAHNMANN y A. BOSKOFF, *Sociology and History*, Glencoe, 1964.

[61] Cfr. L. GOTTSCHALK (ed.), «Generalization in the Writting of History, A Report of the Committee on Historical Analysis», en: *Social Research Council Bulletin*, Chicago, 1963.

[62] TH. C. COCHRAN, «The Historian Use of Social Role», en: Gottschalk, loc. cit., pp. 103 ss.

[63] Para una crítica cfr. HOFSTADTER, «History and Social Sciences», en: F. STERN (ed.) *The Varieties of History*, N. Y., 1956, p. 359 ss.; En cambio, hace una evaluación

logizada de esta guisa, en punto a lógica de la ciencia no se distingue de la historia usual.

El tránsito desde la historiografía sociologizante a la sociología, es decir, a la investigación sociológica de orientación histórica es fluido. Por lo general, los sociólogos recogen sus datos bajo puntos de vista más abstractos y los elaboran a un nivel superior de generalización que los historiadores de profesión. La interpretación que los sociólogos hacen, toma en cuenta variables de la estructura social (como, por ejemplo, composición demográfica, estratificación social, posiciones de poder, formas de producción o red de comunicaciones, etc.)[64]. Por lo demás, la mirada del sociólogo parece más agudizada para acontecimientos históricos claves que prejuzgan una evolución a largo plazo. En un sistema de referencia orientado al estudio de plexos estructurales, pueden aprehenderse analíticamente mejor los puntos de partida de procesos orientados, es decir, los puntos de partida del refuerzo y amplificación acumulativos de decisiones históricas[65].

Muchas investigaciones que parecen pertenecer a la sociología sistemática son en verdad historia sistematizada. Entre ellas se cuentan análisis sociológicos que tienen como fin una visión global de la actualidad. Por ejemplo, las investigaciones de Fromm, Marcuse, Mills y Riesman sobre los cambios estructurales del sistema social y la estructura de la personalidad en las sociedades industriales avanzadas de Occidente; también los estudios de Aron y Perroux sobre la integración de los grandes sistemas de desarrollo industrial; y finalmente las investigaciones de Dahrendorf, Marshall, Schumpeter y Strachey sobre el desarrollo del capitalismo y la democracia en la Europa occidental. Las hipótesis que se adelantan en el contexto de esta historiografía sociológica de pretensiones sistemáticas y se ponen a la base de la interpretación de evoluciones complejas, exigen nuevos enfoques de investigación, a saber: investigaciones longitudinales y la comparación intercultural ensayada en la investigación antropológica[66].

Incluso la mayoría de las investigaciones sociológicas que se refieren a un ámbito objetual contemporáneo y pueden renunciar a cortes

---

positiva D. M. POTTER, «Notes on the Problem of Historical Generalization», en: Gottschalk, loc. cit. pp. 178 ss.

[64] Como ejemplos cfr. entre otros los trabajos de Birnbaum, Heberle, Baltzell, en CAHNMANN y BOSKOFF, *Sociology and History,* loc. cit.

[65] Las investigaciones de Weber sobre el capitalismo son un ejemplo de ello; cfr. sobre esto R. W. Green (ed.), *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and its Critics,* Boston, 1959; también F. V. Hayek (ed.), *Capitalism and the Historians,* Chicago, 1954.

[66] Cfr. S. M. LIPSET, «Bemerkungen zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft», en: Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften,* loc. cit., p. 477; más detalladamente: LIPSET, TROW y COLEMAN, *Union Democracy,* Glencoe, 1956, pp. 17-32, 339-400.

longitudinales y comparaciones, son en rigor respuestas a problemas históricos. Ya se investigue la estratificación y la movilidad social, la estructura de la familia y el carácter social, la productividad científica y la organización del trabajo, ya se investigue la ideología de una clase a lo largo de un trecho histórico o en determinadas regiones en la actualidad, siempre se trata de análisis de un caso individual. Las hipótesis con cuya ayuda se explica, están formuladas a menudo como enunciados universales, aunque incluyen tácitamente la referencia a las condiciones específicas de una situación global compleja y sólo pueden pretender, por tanto, poseer la validez de generalizaciones históricas.

Cosa muy distinta es lo que ocurre con las tentativas sistemáticas de comprobar teorías generales, o hipótesis legaliformes sueltas, recurriendo al material histórico. Pues el punto de vista de la historiografía sistemática queda abandonado cuando los datos históricos se utilizan a modo de lecturas experimentales de la aguja indicadora de un instrumento, para falsar hipótesis teoréticas. La formación de tipos históricos constituye un primer paso por la vía de una estricta identificación de características en ámbitos temporal y culturalmente alejados. Las investigaciones de Max Weber sobre urbanización y burocratización, los estudios de Troeltsch sobre las sectas religiosas, constituyen buenos ejemplos de una intención por la que hoy se deja guiar una investigación ampliamente especializada y teoréticamente ambiciosa [67]. Pero las tentativas más consecuentes revelan que las hipótesis teoréticas, en cuanto se intenta buscarles condiciones iniciales históricas que permitan la falsación, pierden contenido empírico. Tampoco han tenido éxito hasta aquí las tentativas de desarrollar teorías generales del cambio social. No se distinguirían en su estructura lógica de otras teorías sociológicas. Empero, mientras que para las teorías sociológicas en general los datos históricos *pueden* aducirse a título de comprobación, las teorías del cambio social se referirían *necesariamente* a regularidades históricamente observables [68]. Metodológicamente nos vemos aquí ante la dificultad de que para las hipótesis legaliformes centrales sólo pueden encontrarse como instancias de comprobación unos cuantos casos en el curso abarcable de la historia. De ello son prueba los planteamientos de una teoría de la revolución, que no tiene más remedio que contener hipótesis acerca de las condiciones de estabilidad de los sistemas sociales [69].

---

67 Cfr. entre otros, los trabajos de Gilmore, Firey, Marsh y sobre todo Jacob, en: CAHNMANN y BOSKOFF, *Sociology and History,* loc. cit.

68 Zollschan y Hirsch (eds.), *Exploration in Social Change,* London, 1963.

69 WILLER y ZOLLSCHAN, «Prolegomenon to a Theory of Revolutions», en: Zollschan y Hirsch, loc. cit., pp. 125 ss.; también R. DAHRENDORF, «Elemente einer Theorie des sozialen Konflikts», en: *Gesellschaft und Freiheit,* München, 1961, pp. 197 ss.

Algunos autores entienden que el fracaso de las tentativas de desarrollar teorías generales de la acción social no es accidental, sino que se debe a límites de principio. Parece ser que las teorías llenas de contenido histórico parten siempre de un sistema de referencia cuyos elementos sólo pueden elucidarse a partir de la precomprensión de una determinada situación histórica. El marco categorial en que formulamos hipótesis sociológicas, responde, ciertamente, por lo general, a la forma lógica de teorías generales; los supuestos básicos no incluyen nombres de individuos ni están cortados al talle de una época particular; pero, ello no obstante, la interpretación material de los predicados básicos puede depender de un específico contenido de sentido, que hermenéuticamente habría de explicitarse por referencia a una determinada situación histórica. Involuntariamente, R. Bendix da un ejemplo de ello al introducir parejas de conceptos que exigen un marco teorético lleno de contenido histórico. «Los conceptos básicos de la teoría sociológica deberían poder aplicarse a todas las sociedades. Con la ayuda de tales conceptos tendríamos que ser capaces de formular proposiciones que fueran verdaderas acerca de los hombres en virtud del hecho de haber sido éstos miembros de grupos sociales en todas partes y en todas las épocas. En orden a cobrar tal amplitud, estos conceptos deberían comprender, en el nivel de abstracción que les es propio, toda la gama de la experiencia humana en sociedad en vez de particularizar algún rasgo dominante en esa experiencia, dejando así de lado algún tipo de residuo»[70]. A esta condición responderían parejas de conceptos que nos resultan conocidas por teorías anteriores: status y contrato, comunidad y sociedad, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, grupos formales y grupos informales, relaciones primarias y relaciones secundarias, cultura y civilización, dominación tradicional y dominación burocrática, comunidad agrícola y comunidad cuidadana, asociaciones sacras y asociaciones seculares, sociedad militar y sociedad industrial, estamento y clase, etc. Pero con razón puede decir C. W. Mills a propósito de una lista de tales categorías que se trata de «conceptos históricamente enraizados» y que no es casualidad que fueran diseñadas para el análisis del peculiar tránsito histórico de la sociedad europea desde el feudalismo a la moderna sociedad capitalista. Resultan aptas para aprehender determinadas tendencias de esta evolución histórica: urbanización, burocratización, industrialización, etc.: «Incluso aquellos que creen no proceder históricamente revelan con el uso de tales conceptos tener una determinada idea de las tendencias evolutivas históricas»[71].

[70] BENDIX y BERGER, «Images of Society and Concept Formation in Sociology», en: L. GROSS, *Symposion on Sociological Theory*, N. Y., 1959, pp. 92 ss., la cita es de la pp. 97 s.

[71] C. W. MILLS, *The Sociological Imagination*, N. Y., 1959.

Igualmente, categorías como rol y grupo de referencia dependen de la autocomprensión de la sociedad industrial avanzada. Ninguno de estos conceptos pierde, al ser generalizado, su contenido específico ligado a la situación. Esto queda de manifiesto en cuanto un marco teórico construido con tales conceptos cargados de contenido histórico ha de utilizarse para el análisis de contextos alejados y culturalmente extraños: en tal transferencia el instrumento se torna particularmente romo. Esta experiencia permite sospechar que en sociología se da una tácita conexión entre el marco categorial de las teorías generales y una precomprensión de la situación global contemporánea que cumple funciones de guía. Cuanto más se alejan las teorías del ámbito de aplicación de los análisis de la actualidad, tanto menos contribuyen sus hipótesis a la clarificación de objetos alejados, pues esas teorías, al carecer del implícito acuerdo generado por la referencia que representa el análisis de la actualidad, aportan menos a la interpretación, significan menos, o «hacen inteligibles» menos cosas.

En lo que toca a la relación entre sociología e historia se perfilan hoy, entre los propios sociólogos, tres posiciones. La primera es la positivista. Según ésta, hay que separar dos categorías de investigación: por un lado las investigaciones de orientación teorética en sentido estricto, que sirven a la validación de hipótesis legaliformes; por otro las investigaciones que, aun sin referirse explícitamente a la historia, se orientan por cuestiones históricas, es decir, aprehenden contextos individuales con la ayuda de generalizaciones. A. Malewski, que defiende esta tesis de las dos sociologías [72], asigna las investigaciones de la segunda categoría en su totalidad a la historia social y cultural, mientras que las teorías sociológicas en sentido estricto prefiere integrarlas en el corpus de las ciencias comportamentales, sin más caracterización. Esta propuesta no sólo persigue una intención metodológica, sino que expresa una convicción sistemática. Los únicos ejemplos que Malewski cita de sociología teoréticamente orientada son investigaciones de psicología social que, como las de Festinger, Hopkins y Homans, pertenecen a la clase de investigación experimental sobre grupos pequeños. Teorías generales del comportamiento social sólo son posibles, al parecer, en una etapa de abstracción en que las experiencias primarias del mundo social de la vida puedan ser disueltas en plexos de variables no intuitivas. Las teorías cuyos predicados básicos están hasta tal punto referidos a un plexo de experiencia intuitivamente identificable, que sus hipótesis pueden contrastarse con los testimonios históricos transmitidos, no cumplen las condiciones de una reconstrucción de la realidad: en este plano no es posible obtener un saber teorético estricto.

[72] A. Malewski, «Two Models of Sociology», en: H. Albert (ed.), *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964, pp. 103 ss.

La segunda posición que hoy predomina en sociología parte, sin embargo, de este supuesto. Junto a aportaciones a una historiografía sociológica, la genuina tarea de la sociología consiste, según esta segunda posición, en desarrollar *teorías generales de la acción social*, y no del comportamiento en general, para lo cual es menester desarrollar esas teorías a un nivel de abstracción que permita explicar los procesos sociales justo en la dimensión de procesos históricos. Discute al positivismo que el saber teorético estricto sólo pueda conseguirse por reconstrucción de plexos de acción en variables del comportamiento observable, es decir, reduciendo la sociología a una investigación psicosocial del comportamiento.

Una tercera posición, en fin, mantiene el enfoque clásico de la vieja sociología, orientada a todas luces en términos histórico-evolutivos. Conviene con la segunda posición en la idea de que la sociología no se puede dejar arrebatar su genuino ámbito objetual; pero comparte con la primera posición la convicción de que las teorías plenas de contenido histórico sólo en apariencia pueden revestir la forma de teorías generales, pues, en lo que toca a su pretensión de validez permanecen de hecho restringidas a contextos específicos en época y cultura; C. W. Mills sostiene enérgicamente este punto de vista: «Toda sociología digna de este nombre es sociología histórica» [73]. La sociología es la tentativa sistemática de una reconstrucción de la actualidad a partir del pasado: tiene que ser análisis histórico de la actualidad [74]. De ahí que el marco teórico se refiera al plexo estructural de tendencias evolutivas, a partir de las cuales puedan explicarse los conflictos determinantes del sistema actual. Estos conflictos son problemas objetivamente planteados, problemas experimentados precientíficamente como relevantes, que una sociología de orientación histórica analiza con la intención de preparar el terreno para su solución práctica. Antaño fue el conflicto de clases en la sociedad burguesa el que constituyó la situación problemática de que partió la formación de la teoría; hoy lo es el conflicto entre sistemas de desarrollo industrial. De ahí, que las regularidades en que se expresa el plexo funcional de las instituciones se refieran siempre a una sociedad históricamente determinada: «No existe en mi opinión ninguna "ley" sociológica que esté libre de referencias históricas y que no se refiera a la estructura específica de un determinado período. Cualquier otra clase de leyes no son sino vacías abstracciones u oscuras tautologías. El único significado de las "regularidades sociales" es el de los "principia media" que podemos descubrir, o si se quiere, podemos construir, den-

[73] MILLS, *The Sociological Imagination*, N. Y., 1959.
[74] Cfr. también B. MOORE, *Political Power and Social Theory*, Cambridge, 1958, e I. L./ Horowitz (ed.), *The New Sociology*, N. Y., 1964.

tro de una estructura social, dentro de un ámbito históricamente específico. No conocemos ni un solo principio universal de la evolución histórica: lo que en punto a evolución conocemos de relaciones internas, sólo es válido para una determinada estructura social. El cambio histórico es un cambio de estructuras sociales y de las relaciones entre sus componentes. Y así como hay múltiples estructuras sociales, se dan también múltiples principios de evolución histórica»[75].

Lo que Mills, entroncando con Karl Mannheim, llama «principia media» no es sino otra forma de expresar la universalidad concreta de una totalidad social. En las determinaciones elementales del marco teórico inevitablemente penetra hasta tal punto lo específico de una época única, que todos los enunciados teóricos que se hagan dentro de ese marco sólo pueden pretender ser válidos para el contexto socio-estructural de un sistema social específico. Mills no ha investigado con más detalle cuál pueda ser la lógica de esta investigación sociológica de orientación histórica, que tiene por meta efectuar un análisis de actualidad con intención práctica. Sus escasas referencias al respecto apenas pueden resistir la crítica hecha por Popper al llamado historicismo de las viejas teorías de la sociedad[76]. Dejemos la discusión en este punto, para retornar a ella tras haber aclarado la metodología de las teorías generales de la acción social[77].

II. SOBRE LA METODOLOGIA DE LAS TEORIAS GENERALES DE LA ACCION SOCIAL

Nuestra retrospección sobre las investigaciones metodológicas de Rickert, Cassirer y Weber, nos ha traído a la memoria y puesto ante ella los argumentos que en el marco de la crítica del conocimiento determinada por Kant, afirman un dualismo de las ciencias y que por tanto reservan también a las ciencias sociales un *status* peculiar frente a las ciencias de la naturaleza, a saber: el *status* de ciencias nomológicas del espíritu. La discusión acerca de la relación entre sociología e historia no pudo confirmar la contratesis positivista de la unidad lógica de las ciencias teoréticas e históricas. Quedó abierta la cuestión de si la investigación social se agota al cabo en una historiografía sistemática o si la sociología, como ciencia estricta, puede purificarse de propensiones históricas hasta el punto de que, desde una perspectiva metodológica, las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la acción adopten un mismo estatuto. Vamos a tratar de aclarar cómo son

[75] C. W. MILLS, *The Sociological Imagination*, N. Y., 1959.
[76] K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism*, London, 1957.
[77] Cfr. más abajo sección IV, 10.

posibles las teorías generales de la acción social. ¿Pueden formularse con independencia del saber histórico o incluyen sus supuestos básicos una precomprensión ligada a la situación, que sólo puede desarrollarse en términos hermenéuticos?

Enfoques teoréticos que se refieren a regularidades empíricas de la acción social, se encuentran en todas las disciplinas sociales: en economía, en sociología, en antropología cultural y en psicología social. La ciencia política, cuando no se orienta en términos históricos en sentido estricto o en términos de interpretación de la tradición del pensamiento político, se sirve de los enfoques teoréticos de las disciplinas vecinas. Mas éstas siempre desarrollan sus teorías generales en un determinado marco específico: o bien pertenecen a las teorías de la elección pura, o se mantienen en el marco categorial de la teoría de la acción, o forman parte de una ciencia general del comportamiento. La comparación de estos tres enfoques teoréticos puede servirnos para discutir tres problemas. El primero es si las teorías cuyos supuestos tienen como fin explicar la acción intencional, han de partir de máximas de acción o si podemos renunciar a tal enfoque normativo en favor de un análisis empírico de los contextos de acción. Esto da lugar a un segundo problema, el de si un procedimiento empírico-analítico hace necesaria o no la reducción de la acción intencional a comportamiento regido por estímulos. Pero si, como veremos, toda teoría de la acción social, que no quiera ser reduccionista, no tiene más remedio que renunciar a las teorías comportamentales en favor del funcionalismo, habrá, por último, que discutir el problema de bajo qué condiciones una investigación sociológica de sistemas puede contribuir al análisis empírico de plexos sociales, yendo, por tanto, más allá del saber prescriptivo que las teorías de la elección racional generan. Este último problema nos devuelve una vez más a la cuestión de los límites de las teorías generales de la acción social.

Paul Lazarsfeld se quejaba en una ocasión de que los metodólogos no acudieran en auxilio de los científicos sociales para la solución de los problemas que les plantea la práctica de su investigación [78]. Pensaba que ello era debido a que en las ciencias sociales aún no se ha logrado desarrollar una teoría en sentido estricto: «De lo que disponemos son de técnicas de investigación y de una serie de generalizaciones de un nivel de abstracción relativamente bajo». De ahí que la programática de la lógica de la ciencia planee por encima de la cabeza de los prácticos. Esta consideración encierra, a mi entender, supuestos erróneos. La metodología se ocupa de normas del proceso de investigación, que pretenden una validez lógica en relación con el ám-

---

[78] P. F. LAZARSFELD, «Wissenschaftslogik und empirische Sozialforschung», en: Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, loc. cit. pp. 37 ss.

bito sobre que la ciencia en cuestión versa y simultáneamente una obligatoriedad fáctica para los investigadores. Lo mismo si se limita a reflexionar a posteriori sobre una práctica de investigación ya habitual, como ocurre en el caso de la física, que si se adelanta a la práctica de la investigación con recomendaciones teóricas, como ocurre en el caso de la sociología, siempre desarrolla una programática que gobierna al progreso científico. De ahí que no sea un sinsentido discutir exigencias metodológicas, aun cuando éstas no se hayan incorporado aún a la práctica: pues, eso no obstante, ejercen influencia sobre la articulación de la autocomprensión de las ciencias. Los puntos de vista metodológicos fijan en parte los estándares, y en parte anticipan fines generales; ambas cosas establecen de consuno el sistema de referencia dentro del cual alumbramos metodológicamente la realidad. La lógica de la ciencia, al reflexionar sobre las condiciones de las investigaciones posibles, cumple a propósito o inconscientemente la tarea de una interpretación previa de la realidad. En cambio, la expectativa de que la propia metodología hubiera de compartir la actitud de las ciencias y asumir la función de una ciencia auxiliar en punto a estrategias y tecnologías de investigación, refleja ya un prejuicio positivista. En la medida en que la metodología hace suyo este prejuicio reconoce el criterio que la crítica de Lazarsfeld aplica, y procede en términos instrumentalistas. Mi propósito, en cambio, es discutir las cuestiones metodológicas en actitud reflexiva.

3. Los enfoques de las ciencias sociales normativo-analíticas y empírico-analíticas

3.1. La disputa metodológica sostenida en el marco de la vieja economía por Schmoller y Menger tuvo frentes tortuosos. Surgió de concepciones contrapuestas acerca del papel de las teorías generales en las ciencias sociales. Mientras que los teóricos insistían en que la economía podía deducir en sistemas hipotético-deductivos de enunciados, hipótesis acerca del nexo funcional de flujos cuantificables de bienes y dinero, pudiendo ser fundamentada así como teoría económica matemática, los «historiadores» entendían el proceso económico como un proceso fáctico de la sociedad, que había de aprehenderse descriptivamente a partir de las instituciones de la acción económica. Mientras que la teoría económica matemática no podía conducir sino a desarrollar modelos exentos de contenido empírico, una economía que procediese por vía de comprensión histórica aprehendería los procesos reales y efectivos. El contra-argumento de la escuela histórica establece una sugestiva conexión entre dos tesis. La primera afirma que la economía no tiene que ver con funciones de conjuntos de bienes sino con la interdependencia de acciones económicas; la segunda

tesis parecía seguirse de la anterior: como la acción intencional sólo puede ser aprehendida en términos de comprensión, no puede haber teorías económicas estrictas, formuladas en términos matemáticos. La «comprensión» parecía coincidir con la aprehensión de un sentido concreto. Ya en los años treinta Ewald Schams (*Schmollers Jahrbuch,* Tomo 58) rompió el nexo entre ambas afirmaciones demostrando que precisamente la teoría económica matemática, que prescinde de todas las particularidades históricas, cumple las condiciones de la llamada sociología «comprensiva». Jürgen von Kempski parte de estas consideraciones para mostrar que la teoría económica matemática «hace exactamente lo que la economía comprensiva, que quiere ser una teoría de las acciones económicas, tendría que hacer»[79].

Las formulas matemáticas que directamente se refieren a relaciones entre cantidades de bienes y precios, expresan mediatamente funciones de decisiones de los sujetos agentes. Pues la teoría económica en que aparecen es un sistema de enunciados que descansa sobre supuestos básicos acerca de la acción económica racional. Supone que los sujetos económicos actúan conforme a máximas; normalmente esto acaece en forma de postulados de optimización. Las teorías económicas formalizadas convierten la acción intencional en sistemáticamente comprensible, entendiendo las relaciones entre cantidades medibles como funciones de acciones sujetas a máximas. La inteligibilidad se refiere a la estructura de una elección racional entre empleos alternativos de medios sobre la base de preferencias especificables; hace, pues, referencia a la acción estratégica. Esta forma de acción intencional puede aprehenderse de forma estrictamente teórica en un marco normativo-analítico. Más aún, una teoría general de la acción social sólo parece posible si se parte de supuestos básicos acerca de la acción comprensible de este determinado tipo.

Acción racional con arreglo a fines puede significar la utilización de instrumentos apropiados; entonces el comportamiento se orienta por reglas técnicas; pero también la elección de estrategias puede ser racional con arreglo a fines; entonces el comportamiento se rige por máximas puras que gobiernan las decisiones que versan sobre empleos alternativos de medios; en el caso ideal puede preterirse la racionalidad de los medios mismos, es decir, la aptitud de los instrumentos. La teoría económica procede como si la acción estratégica de los sujetos económicos que eligen entre decisiones de oferta o demanda alternativas, no tuviera ningún aspecto tecnológico. Von Kempski recalca, por tanto, que a las teorías de la acción estratégica les basta con desarrollar conceptos básicos relativos a la acción sujeta a máxi-

[79] J. V. KEMPSKI, «Handlung, Maxime und Situation», en: H. Albert (ed.), *Theorie und Realität,* loc. cit., p. 233 ss., la cita es de la p. 235.

mas en situaciones definidas: «Para ello damos por supuesta la acción como una transformación de situaciones. Esta transformación de la situación sigue una máxima que en el caso ideal (es decir, teoréticamente relevante) es tal que con la situación inicial y la máxima del agente queda fijada la situación final. Si la situación inicial incluye a varias personas, la situación final puede pensarse como determinada por las máximas de todos los participantes... Sólo me importa destacar que la acción incluye un momento espiritual, justo aquello que llamo máxima» [80].

Kempski está convencido de que no sólo las ciencias sociales, sino también las ciencias del derecho y la ética [81], pueden construirse conforme al patrón de la teoría económica matemática como teorías de la acción estratégica. A diferencia de las teorías de la ciencia de la naturaleza, éstas basan sus enunciados predictivos, no en regularidades empíricas, sino en reglas de acción hipotéticamente normativas. Constituyen ciencias nomológicas del espíritu en el sentido de que en lugar de explicar fenómenos a base de leyes naturales, deducen actos de elección a partir de leyes de la libertad. No es casual que Von Kempski provenga de la tradición kantiana. A las leyes naturales en el ámbito fenoménico Kant había contrapuesto en el reino de la libertad las máximas de la acción. Y bajo este punto de vista Kempski distingue también entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales: «La diferencia decisiva entre la ciencia social teorética y la Física, estriba en que el comportamiento de los hombres estudiado por las ciencias sociales se halla bajo el presupuesto de estar dominado por ciertas máximas a las que los hombres se atienen pudiendo también no atenerse. Los modelos de las ciencias sociales presuponen siempre la «validez» de determinadas máximas. De ahí, que en ciencias sociales las investigaciones teoréticas de modelos sean en principio investigaciones sobre la acción posible, mientras que la física teórica siempre se refiere a la naturaleza efectiva, y que la constatación de que ésta se comporta de un modo distinto a como permite esperar la teoría, sea mortal para las teorías físicas. De ahí también, que una teoría general de la acción resulte problemática en un sentido totalmente distinto a aquél en que puede serlo una teoría general en Física; pues en esa teoría, que tendría que abarcar los modelos posibles, entra inevitablemente la libertad del hombre en relación con las máximas de acción» [82].

---

80 J. V. KEMPSKI, «Der Aufbau der Erfahrung und das Handeln», en: *Brechungen*, Hamburg, 1964, pp. 295 ss., en especial pp. 299 s.

81 Cfr. *Brechungen*, loc. cit., p. 231; cfr. también J. V. KEMPSKI, *Recht und Politik, Studien zur Einheit der Sozialwissenschaft*, Stuttgart, 1965.

82 KEMPSKI, «Zur Logik der Ordnungsbegriffe», en: H. Albert (ed.), *Theorie und Realität*, p. 209 ss., la cita es de p. 230.

Las explicaciones que da Kempski acerca del *status* de las teorías generales de la acción es equívoca. Por una parte, habrían de servir para explicar contextos fácticos de acción, mas por otra no estarían en condiciones de permitir pronósticos condicionados en relación con el comportamiento observable[83]. Kempski no deja ninguna duda acerca de que las ciencias nomológicas del espíritu analizan posibilidades de acción, es decir, informan sobre cómo en una situación dada, supuestas determinadas máximas, tendrían que discurrir las acciones para satisfacer las condiciones de la racionalidad estratégica. Y, sin embargo, parecen suministrar informaciones no sólo para fines prescriptivos, sino también para fines descriptivos. Pues los decursos fácticos de acción pueden explicarse por referencia al campo de acción posible. Con ello Kempski sigue la propuesta de Max Weber de aprehender las formas de comportamiento «irracionales con arreglo a fines» como desviaciones del tipo ideal. También la distinción que introduce Félix Kaufmanm entre leyes teoréticas, que se obtienen a partir de supuestos idealizadores y que mediante las correspondientes cláusulas se sustraen a la refutación empírica, por un lado, y leyes empíricas, que pueden fracasar ante la experiencia al someterlas a las habituales condiciones de falsación, por otro, sólo tiene sentido si las teorías de la acción estratégica han de emplearse de algún modo para el análisis empírico, es decir, han de contribuir al saber descriptivo[84]. Esta idea sólo cobra una cierta plausibilidad bajo supuestos kantianos. Así como para la conciencia empírica no son indiferentes las operaciones de la transcendental, así tampoco son indiferentes las leyes de la razón práctica, por las que como persona libre determino mi acción, para las consecuencias de esas acciones en el mundo de los fenómenos. De ahí, que la conexión regular de acciones empíricas no pueda analizarse sin tener en cuenta que los agentes son seres inteligibles, es decir, que siempre han de actuar bajo la imputación de una legitimación originada en la razón: actúan bajo la coerción que ejerce esa libertad imputada. Pero tales consideraciones permanecen arbitrarias mientras no se las conecte sistemáticamente con los supuestos metodológicos.

La debilidad de este normativismo salta a la vista. Los supuestos básicos se refieren a una acción idealizada sujeta a máximas puras; de ellas no puede deducirse ninguna hipótesis legaliforme con contenido empírico. Pues, o bien se trata de transformaciones deductivas de enunciados analíticos, o las condiciones bajo las que pudieran uní-

[83] Cfr. KEMPSKI, «Die Logik der Sozialwissenschaften und die Geschichte», en: *Brechungen*, loc. cit., pp. 79 ss., en especial pp. 96 ss.

[84] F. KAUFMANN publicó en 1944 una versión inglesa, completamente revisada, de su *Methodenlehre der Sozialwissenschaften* (Wien, 1936): *Methodology of Social Science*, N. Y., 1958 [2], cfr. en especial los capítulos VI, X, XVII.

vocamente falsarse vienen excluidas por cláusulas *ceteris paribus*. Pese a su referencia a la realidad, los enunciados legaliformes de la economía pura tienen un escaso contenido informativo y la mayoría de las veces ninguno [85]. En cuanto las teorías de la elección racional tratan de validar su pretensión de constituir saber empírico-analítico se exponen a la objeción de ser víctimas del platonismo de sus modelos. Hans Albert ha resumido, una vez más, los argumentos [86]: el punto central es la confusión de presupuestos lógicos y condiciones empíricas. Las máximas de acción introducidas no se tratan como hipótesis comprobables sino como supuestos acerca de la acción posible, en principio, de sujetos económicos. La cosa se limita a deducir formalmente implicaciones, con la infundada expectativa de obtener, pese a todo, enunciados de contenido empírico. La crítica de Albert se endereza principalmente contra los procedimientos tautologizantes y contra el papel inmunizador que representan las cláusulas de coartada.

Esta crítica a los procedimientos normativo-analíticos insiste en que obtener teorías generales de la acción racional a costa de sacrificar contenido informativo empíricamente comprobable y cabalmente descriptivo es pagar un precio demasiado alto. Manifiestamente, la justificación de Kempski de la teoría económica matemática como una economía «comprensiva» pasa por alto una exigencia que ya estaba contenida en la crítica de Schmoller a los diseñadores de modelos de la economía pura, a saber, la exigencia de prestar atención al plexo fáctico de las acciones institucionalizadas de los sujetos económicos. Esta exigencia no queda satisfecha con la reconstrucción del decurso económico a partir de un plexo hipotéticamente normativo de acciones idealizadas. Albert hace valer contra el reciente normativismo de la economía pura el viejo punto de vista de que una teoría económica ha de construir hipótesis acerca de las acciones de los portadores de roles sociales. Las relaciones de intercambio que esa teoría sistemáticamente aprehende son interacciones de personas en grupos sociales: «La idea central del pensamiento económico es una idea sociológica en un sentido muy fundamental, a saber: la de que la producción y distribución de bienes se regula a sí misma cuasi-automáticamente de un modo relevante para la satisfacción de las necesidades en un sistema de relaciones comerciales entre personas y grupos de una socie-

[85] Ya L. ROBBINS (*An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, 1946 ²) llama la atención sobre la forma analítica de los enunciados legaliformes en la economía pura.

[86] H. ALBERT, «Modellplatonismus. Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens», en: E. Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, loc. cit., p. 406 ss.; cfr. también H. ALBERT, «Probleme der Theoriebildung», Introducción a: H. Albert (ed.), *Theorie und Realität*, loc. cit., pp. 22-38.

dad, respaldado por determinados mecanismos de sanción jurídica. Se trata, pues, del análisis de determinados efectos de los procesos que se cumplen en un ámbito de una sociedad, organizado en términos de mercado. Lo que se intenta es reducir todos los procesos relevantes a decisiones de los sujetos económicos, tomadas conforme a ciertas máximas (...). De lo que ante todo se trata es de factores tales como estructuras de motivación, actitudes, orientaciones valorativas, así como del contexto social concreto de las correspondientes formas de comportamiento, aun prescindiendo del campo de las relaciones comerciales... El significado de estos factores no parece limitarse a ámbitos especiales de la sociedad. Mas los modelos de las teorías puras no suelen incluir la mayoría de las veces tales factores. En esos modelos se postulan más bien funciones de reacción que, manifiestamente, habrían de ser independientes, bien por completo, o a lo menos en un alto grado, de las propiedades disposicionales de las personas y de todos los ingredientes no comerciales de su medio social» [87].

Mas el sistema de relaciones de intercambio está tan lejos de quedar aislado de la sociedad *global, que el comportamiento social de* los sujetos económicos no puede aprehenderse con independencia del contexto institucional, es decir, de los patrones extraeconómicos de motivación: «La inmunización contra la influencia de los llamados factores extraeconómicos conduce a la inmunización contra la experiencia en general» [88].

Ya muy pronto, E. Grunberg había sacado de consideraciones parecidas la conclusión de *que era menester resituar las incomprometi*das construcciones de la teoría económica en el terreno de una ciencia comportamental empírico-analítica [89]. Como ciencia experimental teorética, la economía sólo puede llegar a hipótesis llenas de contenido empírico en forma de una sociología económica. Aparte de eso, tendría que intentar reducir las regularidades sociológicas a leyes de la investigación psicosocial de grupos pequeños. Más aún, Grunberg no excluye que pueda resultar necesaria una más amplia reducción a enunciados acerca de uniformidades fisiológicas, químicas o físicas [90].

3.2. Aun prescindiendo de tales variantes extremas y ciñéndonos a las exigencias de un reduccionismo atemperado, resulta insatisfactorio entender la economía como una sociología especial. Por un lado, los argumentos contra el normativismo sociológico resultan con-

---

[87] H. ALBERT, «Modellplatonismus», loc. cit., pp. 421 ss.
[88] H. ALBERT, *ibíd.*, p. 422; cfr. también T. PARSONS, *Essays in Sociological Theory*, Glencoe, 1954, vers. alem. Neuwied, 1964, pp. 136 ss.
[89] E. GRUNBERG, «Notes on the Verifiability onf Economic Laws», en: Hans Albert (ed.), *Theorie und Realität*, loc. cit., pp. 137 ss.
[90] GRUNBERG, *ibíd.* p. 149 ss.

cluyentes, mas por otro, la propuesta alternativa, es decir, la propuesta de integrar la *economía* en las ciencias comportamentales de estricta observancia, no atina con la *intención de la teoría económica.* Pues es evidente que ésta pretende suministrar otra clase de informaciones que las que pudiera dar una sociología o una psicología social. La crítica a la vacuidad empírica de los modelos de la ciencia económica se dirige, en rigor, contra una falsa autocomprensión, no contra la praxis de la investigación económica. Se torna superflua en cuanto las teorías de la acción económica racional abandonan la falsa pretensión de informar sobre uniformidades empíricas. Ya la interpretación que hace Kempski de la economía pura con la ayuda del esquema de acciones sujetas a máximas puras puede entenderse como una tentativa de interpretar la teoría económica en términos de lógica de la decisión. Pero Kempski ignora la cuestión de si las ciencias normativo-analíticas de la acción social pueden equipararse con ciencias empírico-analíticas. Proceden en términos normativo-analíticos las ciencias cuyas teorías contienen supuestos básicos sobre una acción idealizada. Estos supuestos sobre la acción bajo máximas puras no tienen el carácter de hipótesis condicionadas, es decir, de hipótesis empíricamente comprobables; antes bien, se consideran hipotéticamente incondicionadas y, por lo mismo, fijan también el sentido de la validez posible del saber normativo-analítico. Este no contiene informaciones sobre uniformidades empíricas, saber técnicamente utilizable de primer nivel, sino sólo *informaciones* acerca de la elección «racional con arreglo a fines» de estrategias que, llegado el caso, presuponen la utilización de saber técnico de primer nivel; podemos contar tales informaciones como saber técnico de segundo nivel.

Mientras tanto, G. Gäfgen ha publicado sus estudios sobre la lógica del significado económico de la acción racional, estudios que partiendo de la teoría matemática de los juegos desarrollada por Neumann y Morgenstern, incluyen sistemáticamente a la teoría económica en una teoría general de la acción estratégica [91]. La teoría de la decisión no tiene que ver con el *comportamiento* adaptativo. Bien es verdad que todo comportamiento puede aprehenderse bajo el punto de vista de la adaptación a una situación dada. Pero entonces se está neutralizando, precisamente, el punto de vista analítico desde el que un comportamiento puede ser enjuiciado como acción estratégica, a saber: el de si el movimiento de adaptación conduce a un estado óptimo de satisfacción para el sujeto agente. El comportamiento adaptativo puede entrar a lo sumo, junto a las técnicas utilizables, como una condición externa en el rosario de datos del cálculo de la decisión. Este

[91] G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen, 1963, cfr. O. Morgenstern, «Die Theorie der Spiele und des wirtschaftlichen Verhaltens», en: A. E. (ed.), *Preistheorie*, Köln, 1965, p. 437 ss.

se refiere solamente a la acción estratégica que aplicando una determinada máxima de decisión y un sistema de valores transforma en una nueva situación la situación inicial compuesta por el agente y su entorno relevante. El sistema de valores contiene las reglas de preferencia que indican cómo valora el agente las consecuencias previsibles de las decisiones alternativas. La máxima de decisión señala qué elección ha de hacerse entre las distintas estrategias, supuesta la valoración de las consecuencias. A cada valoración responde una máxima distinta. La racionalidad de la acción, acción que la teoría de la decisión introduce normativamente, es la racionalidad de una elección entre vías alternativas de realización de fines. Esa racionalidad es formal porque no se refiere a la adecuación tecnológica de los medios. Y es subjetiva porque sólo se mide por el sistema de reglas de valoración y de máximas, que el agente mismo toma por vinculantes.

La renuncia propuesta por Pareto a una fundamentación psicológica de los actos de elección económica fue el presupuesto más importante para una interpretación de la teoría económica en términos de lógica de la decisión. Esta interpretación tiene la ventaja de relativizar los supuestos clásicos de optimización como casos límites en una escala de posibles máximas de decisión. Además, ahora pueden someterse también a cálculo acciones electivas para situaciones en que los sujetos económicos sólo cuentan con una información incompleta, es decir, sólo tienen bajo control una parte de las variables. La teoría general de la elección racional o de la acción estratégica se refiere a todas las situaciones de elección posibles, en las que un determinado conjunto de medios permite un determinado número de utilizaciones alternativas de ellos, fijando cada una de esas alternativas determinados grados de consecución de los diversos fines [92]. La teoría económica puede entenderse como una teoría especial de la decisión, que se refiere a situaciones de elección económica. Somete a cálculo el comportamiento que en punto a mercado adoptan las economías individuales y colectivas, las empresas y las asociaciones económicas [93].

La interpretación de la economía pura en términos de teoría de la decisión abandona, en lo que a teorías generales de la acción eco-

[92] GÄFGEN, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, loc. cit., p. 46: «Los fines no solamente vienen ligados por exigir cada uno de ellos un ámbito de cumplimiento que excluye los demás fines, sino también directamente, por cuanto la consecución de un fin puede aumentar (complementariedad) o rebajar (sustituvidad de los fines) el significado de otro fin».

[93] Es claro que sólo a las teorías microeconómicas se les puede dar esta forma más general de una teoría de la acción estratégica. Pero ésta no puede tomarse en consideración cuando se trata del ciclo económico global. Sobre la investigación de sistemas, que se sirve de un marco funcionalista, cfr. más abajo sección 5.2.

nómica se refiere, la pretensión de suministrar un saber empírico-analítico. Gäfgen analiza una vez más el empleo descriptivo que a efectos de ciencia experimental se hace de los modelos de decisión y llega a la conclusión negativa, «de que la teoría de la decisión hace, ciertamente, enunciados empíricos débiles acerca de este o aquel aspecto del comportamiento económico, pero de que incluso esos enunciados débiles sólo pueden poseer una validez empírica limitada» [94]. No suministran ningún saber técnicamente utilizable de primer nivel. Ello no obstante, la teoría económica, como todas las teorías de la acción estratégica, puede utilizarse para fines prescriptivos. Actúa entonces como una ayuda normativa a la decisión y proporciona un saber técnicamente utilizable de segundo orden. Las informaciones que posibilita no han menester comprobación empírica, pues no pueden ser verdaderas ni falsas en el sentido de justeza empírica. Tienen más bien el *status* de imperativos condicionados (de enunciaciones de mandatos, prohibiciones o permisiones), que son deductivamente válidos o inválidos. Y aunque haya de renunciarse, por tanto, a una utilización descriptiva de la teoría, «siempre puede uno seguir utilizando el modelo para recomendar a determinados actores actuar conforme a él: reclamando para las máximas de acción supuestas en el modelo una validez ética (social) como normas de acción correcta, pueden deducirse de ellas enunciados prescriptivos en vez de enunciados descriptivos» [95]. Gäfgen entiende la teoría económica como un arte formalizado que ofrece una base axiomático-deductiva para la deliberación y asesoramiento económicos [96]. Así como el saber empírico-analítico puede traducirse a recomendaciones tecnológicas y utilizarse para producir técnicas, así también los enunciados normativo-analíticos adoptan la forma de recomendaciones estratégicas, que dadas unas determinadas técnicas, valores y fines, pueden determinar la elección de estrategias posibles.

La teoría de la decisión es una teoría general de la acción social; se refiere, sin embargo, a una variante extrema de acciones, a la acción e interacción de sujetos agentes racionales con arreglo a fines. De ahí que no resulte apta para un análisis empírico. ¿Se sigue de ello que las teorías de la acción social utilizables en términos empírico-analíticos han de prescindir de la intencionalidad de la acción, y ceñirse al comportamiento regido por estímulos? Desde un punto de vista positivista sólo podrá haber una ciencia experimental teorética de la acción social a condición de que las hipótesis legaliformes se extien-

---

94 *Ibíd.*, p. 63.

95 *Ibíd.*, p. 51.

96 Cfr. la introducción del editor al colectivo: G. Gäfgen (ed.), *Grundlagen der Wirtschaftspolitik*, Köln, 1966.

dan exclusivamente al plexo de variables del comportamiento observable. Ha de abstraer del sentido que subjetivamente los agentes atribuyen a sus acciones y por el que se guían. Mas por esta vía una teoría generalizante del comportamiento daría, ciertamente, razón de la crítica de la escuela histórica a la vacuidad empírica de la teoría pura, pero sólo a costa de sacrificar la exigencia que la teoría «comprensiva» de la acción estratégica todavía cumplía: a costa de sacrificar el acceso a los hechos sociales en términos de comprensión [96 a].

Pero ¿constituye este reduccionismo sociológico una base metodológicamente suficiente para teorías de la acción utilizables en términos descriptivos, las cuales no pueden obtenerse sobre la base del normativismo sociológico que acabamos de considerar?

4. Acción intencional y comportamiento gobernado por estímulos

4.1. Hoy existen dos planteamientos teoréticos para un análisis estrictamente experimental de los procesos sociales: una ciencia general del comportamiento, que se ha impuesto en la etología y la psicología social, y una teoría de la acción, que predomina en la antropología cultural y la sociología. El planteamiento behaviorista restringe de tal suerte los supuestos teóricos, que las hipótesis legaliformes no se refieren más que al plexo de estímulos y reacciones comportamentales, mientras que el planteamiento «accionista» fija un marco categorial, dentro del cual pueden hacerse enunciados sobre la acción intencional. La teoría del aprendizaje (Skinner, Miller, Dollard), los supuestos acerca de las disonancias cognitivas (Festinger), las teorías del comportamiento de los grupos pequeños (Lippit), representan las primeras tentativas logradas de plantear teorías generales de tipo comportamental. La teoría de la acción, en cambio, designa más bien un armazón categorial (Parsons, Merton, Shils, entre otros), que ha ser-

[96 a] En lo que sigue paso por alto una interesante tentativa de poner en conexión el concepto normativo de acción «racional con arreglo a fines» con el concepto empírico de comportamiento psicológico dirigido: MILLER, GALANTER, PRIBRAM, *Plans and the Structure of Behaviour,* N. Y., 1960. Los autores sustituyen el modelo del arco reflejo entre estímulo y reacción por el modelo de una conexión retroalimentativa entre Test-Operate-Test-Exit. Un comportamiento observable es entendido como resultado de la ejecución de un plan. Un sistema de valores dados decide sobre la elección entre los planes disponibles para una determinada situación. Cfr. sobre todo el capítulo 4: «Values, Intentions, and the Executions of Plans», loc. cit. pp. 59 ss. Por mi parte no veo cómo este «behaviourismo subjetivo» puede identificar empíricamente los sistemas de valores y los planes, es decir, el armazón intencional del comportamiento, sin verse simultáneamente enredado en las dificultades hermenéuticas de los enfoques de teoría de la acción. Sobre esto cfr. más abajo, sección III.

vido en la investigación social para dar orientaciones generales y que hasta ahora ha conducido a generalizaciones empíricas, pero no a teorías propiamente dichas, ni siquiera de alcance medio [97].

El enfoque que la teoría de la acción representa, fue ya formulado por Max Weber. La acción social la entendió Weber como un comportamiento dotado de sentido subjetivo, es decir, como un comportamiento orientado por el sentido que subjetivamente los actores atribuyen a su acción, y por consiguiente, motivado también por él. Ese comportamiento sólo puede aprehenderse adecuadamente por referencia a los fines y valores por que el agente se orienta. La regla metodológica que se sigue de ello ha quedado fijada por W. I. Thomas como principio fundamental de la interpretación subjetiva de los hechos sociales: sólo el sentido que el sujeto agente atribuye a su acción nos permite acceder adecuadamente a un comportamiento que se orienta por una situación que el agente mismo interpreta. La acción social no es independiente de una definición socialmente vinculante de la situación. De ahí que el comportamiento social observable haya de ser aprehendido a través de la perspectiva del propio agente, la cual escapa a una observación directa; es decir, el comportamiento social ha de ser «comprendido» [98]. El principio de la interpretación subjetiva o, por mejor decir, de la interpretación comprensiva, se refiere al acceso a los hechos sociales, a la obtención de datos. En vez de observación controlada tenemos aquí comprensión *(Verstehen)* de símbolos; pues el sentido que el actor subjetivamente atribuye a su acción sólo viene dado en plexos de símbolos. Ese principio define, pues, la base experimental de las ciencias de la acción. La experiencia no está ligada aquí a una percepción de sentido de carácter privado, cuya intersubjetividad sólo quedase garantizada en conexión con un control de resultados de la acción instrumental (por lo general, mediante un experimento), sino a la comunicación lingüística:

«En el plano del *Verstehen* la investigación científica es en el fondo un proceso de comunicación provista de sentido, aunque en los casos en que, por ejemplo, los "objetos" hayan muerto, se trate de un proceso unilateral. En principio siempre sería deseable poder ponernos en contacto con el objeto para entrevistarlo; sus declaraciones escritas o los informes sobre él sólo vienen al caso en segundo lugar; así, sería sumamente deseable tener oportunidad de hacer una entrevista a Bruto sobre la muerte de César.»

Si en las ciencias sociales no podemos renunciar como datos a acciones intencionales, entonces el sistema de experiencia en que esos

---

[97] R. K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1957, sobre todo capítulo II, pp. 85 ss.

[98] W. I. THOMAS, *The Unadjusted Girl*, Boston, 1927.

datos nos son accesibles, es la comunicación lingüística y no la observancia exenta de comunicación.

Se da, sin embargo, un caso límite de acción intencional, a saber, la acción estratégica, en el que el sentido subjetivamente atribuido a la acción no es preciso empezar apropiándoselo a partir de la tradición cultural, no necesita ser aclarado y entendido, ni, por tanto, «experimentado» en la comunicación como sentido concreto. El sentido por el que se orienta la acción estratégica puede siempre definirse unívocamente como reglas de maximización u optimización de magnitudes medibles o a lo menos comparativamente determinables. La univocidad viene aquí garantizada por la forma del enunciado en que queda fijada la correspondiente máxima de acción racional con arreglo a fines, y por la universalidad del significado que constituye el contenido semántico del fin apetecido. La acción estratégica apunta en la mayoría de los casos a categorías de riqueza y poder que, claramente, pueden operacionalizarse de formas distintas según los distintos marcos institucionales. La riqueza puede medirse en precios o en bienes, es decir, en potenciales de satisfacción de las necesidades. El poder puede medirse en votos o en armas, en potenciales de legitimación del dominio o de aniquilación física. El contenido semántico de los predicados que se utilizan para formular las máximas de acción, es decir, el sentido que tienen la riqueza y el poder expresan, como es obvio, experiencias profundamente arraigadas antropológicamente y por tanto universalmente difundidas, de modo que justo a esas expresiones no es menester explicarlas caso por caso, aclararlas con los agentes mismos o con tradiciones a partir de las cuales resulte comprensible su acción. El caso límite de la acción estratégica tiene la ventaja de que el sentido subjetivamente atribuido puede fijarse monológicamente: es «unívocamente» comprensible, a saber: no ha menester, *para ser comprensible*, de esfuerzos hermenéuticos. En este ámbito, la base experimental de la comprensión se ha desgajado casi por entero del sistema de referencia de la comunicación lingüística cotidiana, de modo que podemos asegurarnos de ella por vía aparentemente «introspectiva»; aunque de hecho también ese sentido «unívoco» de la acción estratégica debe su carácter de «sentido comprensible» a que en todo momento puede entrar en la comunicación y ser atribuido por cada uno de los actores, en términos de interpretación, al comportamiento observable de los otros.

La acción estratégica es sólo un caso límite de la acción social, la cual en el caso normal se orienta por un sentido comunicable. Este es concreto, procede de los contenidos semánticos transmitidos de una

---

[99] T. PARSONS, «Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften», en: *Max Weber und die Soziologie heute*, loc. cit., p. 50.

tradición cultural y en la medida en que motiva la acción, es que ha entrado en la definición de normas socialmente vinculantes. Durkheim entendió las normas sociales como reglas morales (que Freud aclara en su función censora de las pulsiones). G. H. Mead, en cambio, entiende las normas sociales como roles sociales. En ambos casos el sentido orientador de la acción tiene la forma de una expectativa grupal obligatoria de formas de comportamiento específicas para las distintas situaciones. La acción social es observancia de normas. Las normas determinantes de la acción social son expectativas colectivas de comportamiento. Estas expectativas constituyen un fragmento de la tradición cultural, relevante para la acción institucionalizada. La tradición cultural es un plexo de símbolos, que fija la cosmovisión de un grupo social, articulada en el medio del lenguaje ordinario y, con ello, el marco de las comunicaciones posibles dentro de este grupo. La acción social sólo viene, pues, dada por referencia a un sistema de patrones culturales transmitidos, en que se articula la autocomprensión de los grupos sociales. La metodología de las ciencias de la acción no puede escapar a la problemática de una comprensión que se apropia en términos hermenéuticos la tradición cultural.

Por esta razón el positivismo prefiere un enfoque teórico que haga superfluo el principio de la interpretación subjetiva de los hechos sociales. Si las normas sociales pueden entenderse como expectativas de comportamiento, ¿por qué no expresar entonces también esas expectativas en variables del comportamiento observable? En el plano de la experiencia de los hechos sociales resultaría así superflúo un marco de comunicación lingüística; bastaría la observación en vez de esa problemática «comprensión».

4.2. En un artículo que se ha hecho famoso, Theodor Abel analiza la comprensión de motivos [100]. Parte de una observación trivial: un vecino se levanta de su mesa de trabajo un día de abril en que hace frío, va a un cobertizo, corta leña, enciende después la chimenea y retorna al trabajo. Manifiestamente nuestro vecino, así «entendemos» su comportamiento, ha encendido fuego porque tiene frío. Dos datos son directamente accesibles a la observación: la caída de la temperatura y el encender fuego. Su conexión externa, que inicialmente sólo se establece dentro de un sistema de coordenadas de espacio y tiempo, nos la hacemos comprensible interpolando una máxima de comportamiento. En primer lugar traducimos el primer suceso (la condición inicial) a un estímulo subjetivo y el segundo (el resultado de la acción) a una reacción al estímulo: a la caída de la temperatura

[100] T. Abel, «The Operation Called Verstehen», en: H. Albert, (ed.) *Theorie und Realität*, loc. cit., pp. 177 ss.

corresponde el «estado interno» de sentir frío, y al encender fuego el estado de calentarse. Basta entonces la aplicación de una máxima de comportamiento (por ejemplo, una persona que tiene frío busca calentarse), para interpretar ambos sucesos observables como partes integrantes de una situación que el agente ha cambiado intencionalmente, y para «comprender» el nexo del proceso observable, nexo que no es otro que la acción misma. «Especificando los pasos que estaban implícitos en la interpretación de nuestro caso, hemos particularizado *dos elementos que son característicos* del acto de *Verstehen.* Uno es la «internalización» de los factores observables en una situación dada; el otro, la aplicación de una máxima de conducta que torna relevante la conexión entre esos factores. Por tanto «comprendemos» una acción humana dada si le aplicamos una generalización basada en la experiencia personal. Podemos aplicar tal regla de conducta si somos capaces de «internalizar» los hechos de la situación [101].

Abel entiende la «comprensión» como la interpolación de una *máxima de comportamiento*. Estas máximas vienen dadas aproblemáticamente. Para Abel tienen la forma de enunciados universales, pero en modo alguno son leyes empíricamente comprobables. Pretenden una evidencia basada en la autoobservación. Sencillamente sabemos que uno busca calentarse cuando tiene frío, que uno se defiende cuando es atacado; que uno anda con cuidado cuando tiene miedo, que se odia a los enemigos, que se evitan los daños, que se buscan ventajas, etc. De tales reglas triviales el acto de comprensión no hace más que servirse, no es que se enderece a ellas.

Sin embargo, reglas menos triviales no podemos suponerlas como algo evidente. Esto se patentiza en el segundo ejemplo discutido por Abel. La conexión entre el resultado de las cosechas y el número de bodas en una comunidad agrícola a lo largo de un determinado período de tiempo se torna comprensible suponiendo que cuando los ingresos disminuyen se siente inseguridad y la inseguridad reduce la disponibilidad a contraer nuevas obligaciones. En este caso, la máxima de comportamiento no es en modo alguno aproblemática. Pues el matrimonio no tiene por qué enjuiciarse primariamente bajo el aspecto de la carga económica que supone la fundación de una familia propia; como grupo íntimo en que uno se siente apoyado puede resultar asimismo deseable en situaciones de inseguridad. El comportamiento de los campesinos en lo que respecta a la familia en caso de malas cosechas, depende, pues, manifiestamente, de las representaciones valorativas transmitidas y de los roles institucionalizados. Pero tales patrones culturales y normas sociales han de aprehenderse descriptivamente. No pertenecen a la clase de reglas de comportamiento de las

[101] ABEL, *ibíd.*, p. 181.

que en apariencia sólo supiéramos por introspección. Nos aseguramos de su contenido semántico por comprensión hermenéutica.

En tales casos en que la comprensión se endereza a significados objetivados en plexos de sentido, Max Weber hablaba de interpretación de valores. Sólo cuando el contenido simbólico de las normas válidas se nos torna patente por comprensión, puede el observador aprehender un comportamiento observado como algo dotado subjetivamente de sentido en relación con aquellas normas.

La distinción entre comprensión hermenéutica y comprensión de la motivación hace ver que la operación del *Verstehen* no se agota en aplicar a un comportamiento en una situación dada una máxima de comportamiento. Antes bien, esta aplicación presupone que el sentido que el actor subjetivamente atribuye a sus actos ha sido elucidado a partir de la tradición cultural. La comprensión hermenéutica de los contenidos de sentido transmitidos es independiente de que éstos entren también en la definición de normas sociales y queden así asumidos en las intenciones de los sujetos agentes. Cuando ése es el caso, podemos entender también la acción misma, por referencia al sentido que la orienta, como una acción asimismo motivada por él. Si Abel hubiera elegido ejemplos de acciones de culturas extrañas o de épocas alejadas, apenas hubiera podido escapársele que quien en esos casos trata de comprender, tiene que asegurarse de máximas de comportamiento no triviales antes de poder aplicarlas al comportamiento a que subyacen como motivos. Las máximas de comportamiento no vienen dadas por algo así como una introspección, sino que en el plano de la comprensión de los símbolos son objetos de la experiencia del mismo modo que los objetos físicos lo son en el plano de la observación directa.

Sin embargo, no es casual que Abel restrinja la elección de ejemplos. Limita sus análisis a formas de comportamiento que pueden entenderse como adaptación de un organismo a su entorno, es decir, que pueden incluirse en el esquema estímulo-reacción. Sin más discusión, se entienden las condiciones iniciales como estímulo, el comportamiento manifiesto como reacción adaptativa y el estado final como resultado de un comportamiento regido por estímulos. La traducción de los sucesos a estados psíquicos se limita a interpolar la aprehensión subjetiva del estado de tensión provocado por el estímulo y de la distensión conseguida por adaptación. La llamada «internalización» de la condición inicial y del estado final permite la aplicación de una máxima de comportamiento, de suerte que el mismo proceso que es objeto de observación como comportamiento adaptativo, puede entenderse también como acción racional con arreglo a fines: «Las generalizaciones que llamamos "máximas de conducta" ligan dos estados subjetivos en una secuencia uniforme e implican una dependencia funcional entre ellos. En los casos citados puede verse que la dependen-

cia funcional consiste en el hecho de que el estado subjetivo que adscribimos a una determinada acción humana viene dirigido por el estado subjetivo que suponemos producido por la situación o evento afectante. La inquietud dirige la cautela; una sensación de frío, la búsqueda de calor; un sentimiento de inseguridad, un deseo de algo que nos devuelva la seguridad» [102].

La trivialidad de las máximas de comportamiento tiene su explicación en que Abel sólo toma en cuenta el comportamiento adaptativo que pueda también interpretarse como acción instrumental. El sentido que subjetivamente los actores atribuyen a sus acciones puede determinarse en estos casos por disposiciones básicas susceptibles de estimulación, que (añadiendo las correspondientes reglas técnicas) fijan modos específicos de satisfacción de las necesidades. Abel reduce, por tanto, el *Verstehen* a una operación, con cuya ayuda puede interpretarse un comportamiento adaptativo, sea como una organización «racional con arreglo a fines» de los medios (el vecino corta leña y enciende la chimenea para calentarse), o como una elección «racional con arreglo a fines» de estrategias (los campesinos tratan de evitar contraer obligaciones adicionales para no acrecentar las preocupaciones suscitadas por la disminución de ingresos). Pero es claro que esta reducción yerra una «comprensión» de la motivación, que, como es aquí el caso, se endereza a la acción social. Pues las formas de comportamiento «racionales con arreglo a fines» son sólo casos límites de la acción comunicativa. Y por tanto, también las máximas de comportamiento relativas a una adaptación «racional con arreglo a fines» a situaciones dadas son casos límites de normas que determinan la acción. Estas pueden entenderse como expectativas de comportamiento de grupos sociales que en modo alguno están dadas de forma evidente, sino que por su parte precisan de una explicitación en términos de comprensión del sentido antes que puedan ponerse a la base de una comprensión de la motivación.

El análisis de Abel persigue la intención de clarificar críticamente qué puede dar de sí la comprensión. Supone que lo que los metodólogos de las ciencias del espíritu pretenden, es justificar la comprensión como un sustituto de la explicación de las acciones. Esta tesis es insostenible, pues la comprensión de la motivación no constituye procedimiento alguno para comprobar la justeza empírica de hipótesis; a lo sumo puede conducir a hipótesis. Cualquier máxima que pudiera interpolarse en un comportamiento bajo circunstancias dadas, satisfaría por igual al desideratum de inteligibilidad. La comprensión por sí sola no permite decidir entre interpretaciones rivales. Las interpretaciones permanecen arbitrarias mientras no se las someta a prueba

[102] ABEL, *ibíd.*, p. 184.

por la vía habitual. Ya Max Weber había señalado inequívocamente: «La averiguación del sentido de una acción en una situación dada... es simplemente una hipótesis que hacemos con el fin de interpretar, que precisa siempre de verificación empírica, por más segura que pueda parecer en miles de casos»[103]. Abel da un paso más; como entiende la acción social básicamente bajo el esquema de un comportamiento adaptativo, la interpretación intencional es externa al comportamiento observado. La comprensión de la motivación no es un paso indispensable sino un paso metódico adicional, que, prescindiendo de la satisfacción que nos procura al permitirnos incluir procesos objetivos en el horizonte de nuestras experiencias personales, tiene a lo sumo un sentido heurístico. Al entender un proceso observable por interpolación de una máxima de comportamiento hacemos conjeturas que pueden reducirse a hipótesis comprobables: la comprensión de la motivación da alas a la fantasía creadora de hipótesis[104]. Mas esta interpretación en términos de psicología del conocimiento no debe confundirse con una interpretación metodológica.

Este argumento es correcto; pero carece de objeto mientras la comprensión no se utilice en absoluto con propósitos de explicación causal, sino sólo como acceso a los hechos sociales. En el marco de la teoría de la acción la elucidación de la «acción de roles» en términos de comprensión sólo sirve a la fijación de los datos: los distintos roles de los campesinos y la institución del matrimonio en una comunidad rural no explican de por sí absolutamente nada; sirven a la descripción de interacciones. Las hipótesis sobre el plexo empírico de roles han menester de los procedimientos habituales de comprobación. El principio metodológico de la comprensión sólo puede, pues, verse afectado por una crítica que ponga en cuestión la necesidad de un acceso subjetivo a los hechos sociales. La sociología comprensiva que se sirve del marco categorial de la teoría de la acción sólo hace uso del *Verstehen* para fines analíticos en la medida en que las hipótesis legaliformes han de formularse atendiendo a la covarianza de magnitudes susceptibles de comprensión —pero para la forma lógica del análisis de las legalidades de la acción social, la operación del *Verstehen* es indiferente.

El argumento behaviorista en sentido estricto se dirige contra la aprehensión subjetiva de la acción social. En la etología, es decir, en la investigación del comportamiento animal, se han acreditado procedimientos objetivos; el comportamiento adaptativo dirigido a un fin

[103] M. WEBER, *Aufsätze zur Wissenschfatslehre*, loc. cit., p. 100.

[104] ABEL, *ibíd.*, p. 186: «Es un hecho aceptado que al formular hipótesis partimos de algún "golpe" o intuición. Pues bien, parece bastante probable que los "golpes" que nos conducen a ciertas hipótesis relativas a la conducta humana tengan su origen en la aplicación de la operación del *Verstehen*».

puede aprehenderse y analizarse sin necesidad de referirse a intenciones. Nagel acentúa que el enfoque teorético de las ciencias comportamentales no excluye la existencia de «conciencia» o de estados internos. Pero si los estados mentales y los sucesos psíquicos guardan una relación adjetiva o adverbial con los estados o sucesos físicos, entonces el comportamiento manifiesto ofrece una base suficiente para formular hipótesis acerca de la acción social en su totalidad. No es menester negar la acción intencional, pero basta investigar el comportamiento observable en que se manifiesta. Nagel asume la carga de probar que la acción subjetivamente dotada de sentido no necesariamente tiene que ser aprehendida en categorías de autocomprensión, es decir, por referencia al sentido subjetivamente supuesto de las reglas o patrones culturales orientadores de la acción. Sostiene la contratesis de que, a la inversa, los contenidos de sentido u orientaciones valorativas culturalmente transmitidos sólo pueden determinarse unívocamente en variables del comportamiento observable: «El punto que trato de subrayar es que, al imputar un cierto esquema de valores a una comunidad, se están imputando a sus miembros ciertas actitudes. Pero una actitud no es algo que pueda establecerse por una introspección, ni en el propio caso de uno ni en el de los demás. Una actitud es un rasgo disposicional o latente; y es comparable en su *status* teórico a la viscosidad o a la resistencia eléctrica en la Física, aun cuando, a diferencia de estas últimas, para propósitos sociopsicológicos, sólo quepa definirla con utilidad en términos estadísticos. En cualquier caso, el concepto sólo es cognitivamente útil en la medida en que lleva a efecto una organización sistemática de datos manifiestos obtenidos de respuestas humanas a una variedad de condiciones, y sólo en la medida en que permite la formulación de regularidades en tales respuestas»[105].

Contra la tesis de la teoría de la acción de que las expectativas de comportamiento socialmente vinculantes han de explicitarse a partir de plexos culturales de sentido, Nagel afirma la necesidad de expresar las normas de comportamiento en términos del comportamiento mismo: el contenido semántico de las normas sociales, que determinan el comportamiento social sólo puede a su vez definirse unívocamente por referencia a variables comportamentales.

4.3. Una transformación de enunciados acerca del sentido que los agentes subjetivamente atribuyen a sus acciones en enunciados acerca del comportamiento objetivo, choca, sin embargo, con dificulta-

[105] E. NAGEL, «Problems of Concepts and Theory Formation in the Social Sciences», en: Albert (ed.), *Theorie und Realität*, loc. cit., pp. 159 ss., la cita es de la p. 172; Cfr. también NAGEL, *Structure of Science*, loc. cit., capítulo 13, IV, pp. 437 ss.

des lógicas. Toda tentativa directa de traducir enunciados intencionales del tipo: A piensa que P, en expresiones de un lenguaje empirista está condenada al fracaso.

Un lenguaje empirista es extensional: en él dos predicados son sinónimos cuando definen clases de la misma extensión. Una clase de estados mentales se convierte en este marco en sinónima de la clase de variables comportamentales que regularmente acompaña a aquellos estados. Además, los lenguajes empiristas cumplen la condición de funcionalidad veritativa: las oraciones sólo pueden aparecer en oraciones más complejas como condición de verdad de las primeras, es decir, los valores de verdad de los enunciados globales vienen determinados por el de sus argumentos. Pero es notorio que los enunciados intencionales no pueden construirse de modo que su valor de verdad se siga únicamente de su forma lógica. El objeto intencional en tales enunciados (es decir, el estado de cosas que se piensa, se quiere, se espera, se teme, se manifiesta, se discute, se pone en cuestión o se defiende) no cumple las condiciones de verdad del enunciado en conjunto: el valor de verdad del contenido que es objeto de la expresión intencional permanece abierto. Si ARp es una oración O en la que R representa la clase de todas las expresiones intencionales, entonces p no puede considerarse argumento en un análisis veritativo-funcional de O [106]. Mas no voy a entrar aquí en la amplia discusión acerca del *status* de las llamadas *belief sentences*.

Las dificultades con que choca una traducción de expresiones intencionales a un lenguaje empirista muestran inequívocamente que, en lo que toca a la lógica de la ciencia, las oraciones acerca de sucesos no pueden equipararse con oraciones acerca de opiniones. De ello se sigue que las representaciones simbólicas de sucesos no pueden tratarse metodológicamente al mismo nivel que los sucesos empíricos mismos. No es sostenible el supuesto metafísico de que los contenidos intencionales y el sentido subjetivamente supuesto pudieran reducirse a estados mentales y sucesos psíquicos que guardaran con el mundo de los cuerpos correlaciones biunívocas. Lo que al neokantismo se le presentó como el problema de la posición epistemológica de los valores y formas simbólicas (es decir, como el problema del extrañamiento empírico de las operaciones de la conciencia transcendental), obliga al positivismo de nuestros días a la aplicación metodológica de la teoría de los tipos: los estados de cosas a que se refieren los enuncia-

[106] Cfr. A. PAP, *Analytische Erkenntnistheorie*, Wien, 1955, p. 13 ss.; R. CARNAP, «On Belief Sentences», en: McDonald (ed.), *Philosophy and Analysis*, Oxford, 1954, p. 129 ss.; en relación con el *Tractatus* de Wittgenstein: K. O. APEL, «Die Entfaltung der Sprachanalytischen Philosophie», loc. cit. pp. 241-249; en relación con el planteamiento fenomenológico: H. SKJERVHEIM, *Objectivism and the Study of Man*, Oslo, 1959, especialmente cap. 5: «The Thesis of Extensionality».

dos intencionales, no pertenecen al plano de los hechos sino al plano de las oraciones sobre hechos. Las teorías científico-experimentales de la acción comunicativa, que se refieren a un ámbito objetual ya constituido lingüísticamente, pueden entenderse como teorías metalingüísticas. Mas quien ha sacado esta consecuencia ha sido la filosofía de orientación lingüística, sobre la base de la autorreflexión del positivismo inaugurada por Wittgenstein.

Para escapar a esta consecuencia el reciente behaviorismo ha modificado las estrictas exigencias del anterior [107]. Mientras que antaño se suponía que una traducción directa de contenidos intencionales a enunciados sobre sucesos físicos habría de permitir preterir por completo las llamadas experiencias introspectivas, hoy es la propia dimensión del lenguaje, que se mostró resistente a aquella reducción, la que queda incluida en el ámbito objetual: «Behavioristas declarados aceptan hoy por lo general informes introspectivos de los sujetos experimentales, pero no como enunciados acerca de estados privados psíquicos de los sujetos, sino como respuestas verbales observables que los sujetos tienen bajo determinadas condiciones; y correspondientemente, los informes introspectivos son incluidos entre los datos objetivos sobre los que han de fundarse las generalizaciones psicológicas» [108].

La comunicación lingüística es concebida como un comportamiento verbal que guarda relaciones causales, empíricamente comprobables, con otras formas de comportamiento del organismo: la utilización de símbolos lingüísticos es parte del comportamiento adaptativo. El programa de las ciencias del comportamiento presupone, por tanto, una teoría behaviorista del lenguaje. Apoyándose en los trabajos previos de la escuela pragmatista (Reirce, Dewey, Mead) y de la escuela positivista (Carnap), Ch. Morris ha suministrado el marco de tal teoría general del uso de signos y símbolos [109]. Morris entiende la comunicación lingüística a partir de la conexión funcional de los símbolos con el comportamiento regido por símbolos. Este comportamiento regido por símbolos lo hace derivar Morris del comportamiento controlado por señales, que ya puede observarse en los animales. Así, a partir de una determinada etapa del desarrollo orgánico, el comportamiento verbal pertenece al círculo de funciones del comportamiento adaptativo y puede, él mismo, estudiarse conforme a puntos de vista estrictamente behavioristas.

Los signos cumplen una función reguladora del comportamiento

---

[107] Cfr. J. B. WATSON, *Behaviorism*, N. Y., 1930.

[108] NAGEL, *Structure of Science*, loc. cit., p. 477.

[109] CH. MORRIS, *Signs, Language and Behavior*, N. Y., 1955; cfr. sobre este tema K. O. APEL, «Sprache und Wahrheit», en: *Philos. Rundschau* 1959, p. 161 ss.

en el proceso de adaptación de los organismos a su entorno. Si en una situación dada un suceso A provoca regularmente de la misma forma que un suceso B un comportamiento adaptativo, llamamos a A signo de B. El organismo que reacciona a este signo es el intérprete. Determinantes para la intepretación son las disposiciones que hacen que el organismo reaccione al signo y los esquemas de comportamiento conforme a los que las reacciones discurren. Todo objeto que resulte apto como meta de la reacción provocada pertenece a la clase de los sucesos designados. Todas las condiciones empíricas que basten para el pronóstico de un suceso designado constituyen conjuntamente el significado del signo [110]. Los signos controladores del comportamiento son, por consiguiente, sustitutos de los estímulos desencadenantes de los movimientos de adaptación de un organismo que se conserva a sí mismo en una situación dada. A los signos naturales Morris los llama señales. Cuando el propio intérprete genera signos que sustituyen a las señales naturales hablamos de gestos. Tales gestos sólo cobran significado en sentido semántico cuando en una comunicación tienen el mismo significado para el organismo que genera los gestos que para el intérprete. A estos gestos con significado idéntico G. H. Mead los llama símbolos; tienen una función representativa en el sentido de Cassirer. Un lenguaje consta de signos que pueden ser producidos, interpretados de un mismo modo con independencia de la situación y combinados conforme a reglas por todos los componentes de una comunidad de lenguaje. Mas entonces la comunicación lingüística coincide con el recíproco uso de símbolos sistemáticamente ordenados, que tienen significados constantes en un grupo dado. El contenido semántico se determina conforme a las formas observables de comportamiento que vienen regidas por medio de símbolos. Todas las reacciones pueden describirse como comportamiento adaptativo. El comportamiento verbal puede investigarse, por tanto, como función del comportamiento adaptativo y ser expresado en variables de éste.

Sin embargo, a la hora de definir los símbolos de significado idéntico, se tropieza con una dificultad. Pues la identidad de significados no puede hacerse derivar aquí del acuerdo intersubjetivo de un grupo. En el marco del behaviorismo lingüístico los símbolos tienen ya el mismo contenido semántico si cualquier miembro de la comunidad de lenguaje reacciona a él con las mismas formas de comportamiento. La exigencia de que en el plano de la comunicación lingüística todos los participantes vinculen el mismo significado a los signos que generan, queda aquí ya cumplida si bajo unas circunstancias dadas reaccionan uniformemente a ellos. Morris parte del modelo del pro-

---

[110] MORRIS, loc. cit., p. 17.

ceso de adaptación solitario de un organismo particular. Todos los procesos de comunicación los deduce de estos elementos. De ahí que no sea capaz de distinguir plausiblemente entre respuestas monológicas uniformes a un símbolo y la interacción mediada lingüísticamente: «Es suficiente que el organismo realice secuencias-respuesta de la misma familia de conducta, como sería el caso de dos perros buscando cada uno alimento sin que mediase cooperación en el proceso. Incluso si los dos perros estuvieran compitiendo por el alimento, nuestro análisis permitiría la génesis de signos de alimento producibles por ambos organismos y que *dan lugar a interpretantes similares con independencia* de qué organismo hizo el signo en cuestión. Incluso si el organismo tuviera que cooperar para procurarse el alimento, no es un fin social lo que es esencial, sino secuencias-respuesta similares (y, por tanto, fines individuales similares). Las secuencias-respuesta de la misma familia de conducta son necesarias para asegurar vehículos sígnicos similares e interpretantes similares, pero tales secuencias-respuesta son posibles sin que haya actos sociales cooperativos» [111].

Este argumento se dirige *contra la teoría del lenguaje de G. H. Mead*, quien había supuesto que la igualdad de significado de los símbolos presupuesta en la comunicación lingüística, no se cumple con sólo la uniformidad en sí de las reacciones, sino sólo mediante la recíproca anticipación del mismo comportamiento de respuesta: «La importancia crítica del lenguaje en el desarrollo de la experiencia humana radica en el hecho de que el estímulo es un estímulo que puede reaccionar sobre el propio individuo hablante igual que lo hace sobre el otro» [112]. Un símbolo tiene *el mismo contenido semántico* para dos individuos cuando tanto el hablante puede anticipar la reacción del otro, como el otro a su vez esa anticipación del hablante: la identidad de significados se constituye, no por reacciones uniformes que el observador constate, sino por la expectativa de una reacción comportamental, en que los propios hablantes concuerdan, es decir, en la intersubjetividad de las expectativas de comportamiento. Mead hace derivar la comunicación lingüística de una interacción en roles, interacción en que la acción de roles incluye ya intencionalidad. Entender el significado de un signo significa asumir los roles de otro, es decir, poder anticipar sus reacciones comportamentales. Pero a la inversa, el comportamiento gobernado por símbolos no es entonces un comportamiento adaptativo controlado por signos, en el sentido de Morris, sino acción intencional, a saber: un comportamiento que sigue a la anticipación de la reacción comportamental de un otro, mediante asunción de su rol. La interacción en roles es correlativa al sentido que

[111] MORRIS, loc. cit., p. 44.
[112] MEAD, *Mind, Self and Society*, loc. cit., p. 89.

los agentes intersubjetivamente dan a una expectativa de reacciones, *compartida* por ellos.

El contenido semántico de los símbolos viene definido por las *expectativas* de comportamiento y no por las propias *formas* de comportamiento. De ahí que el empleo de símbolos no pueda hacerse derivar del simple comportamiento. Morris, en cambio, pretende reducir el comportamiento verbal a comportamiento gobernado por estímulos y la acción intencional a comportamiento verbal: la comunicación lingüística hace posible una acción recíproca conforme a roles anticipados; pero la interacción en roles no es condición de la comunicación lingüística: «A veces (Mead) habla como si la asunción de rol fuera una precondición del símbolo significante y a veces como si fuera hecha posible por esos símbolos. La ambigüedad se disuelve, al menos parcialmente, si reconocemos dos sentidos de la asunción de rol: el sentido en que una persona, simplemente como cuestión de hecho, responde a un sonido que ella emite de igual modo que responde la otra, y el sentido en que una persona identifica la respuesta que ella da a ese sonido como la clase de respuesta que la otra persona da. La asunción de rol en el primer caso está implicada en los signos lingüísticos, pero no añade ningún factor nuevo a la explicación que acabamos de dar; la asunción de rol en el segundo sentido (y más habitual) parece requerir signos complejos (y quizá incluso el lenguaje), ya que exige el significado de otra persona y la atribución a esa persona de una disposición a responder, similar a la del propio intérprete. La distinción es importante, puesto que no hay evidencia de que para explicar la génesis del signo lingüístico se requiera la asunción del papel del otro en el segundo sentido»[113].

La distinción de Morris no elimina las dificultades lógicas de la reducción del lenguaje a comportamiento, sino que las torna visibles. En concordancia con Mead establece para la comunicación lingüística el criterio de que los significados simbolizados han de permanecer constantes al cambiar las situaciones y ser idénticos para cualquier miembro de la comunidad de lenguaje. Obtenemos este criterio a partir de la familiaridad con aquellos que han participado ya siempre en tales comunicaciones: como hablantes hacemos experiencia de la validez intersubjetiva de las normas, que estriba en que podemos seguirlas en común. La comunidad de intenciones o acciones es el terreno sobre el que comunicamos; la identidad de un significado se mide primariamente, por tanto, por la concordancia intersubjetiva en una expectativa simbólicamente expresada de reacciones comportamentales. Pues bien, este pergeño intersubjetivo de la identidad de los significa-

[113] MORRIS, loc. cit., pp. 45 ss.

dos habría de poder sustituirse por un pergeño objetivo: la intersubjetividad de los roles, que sólo puede acreditarse para los agentes mismos mediante una interacción lograda, habría ahora de sustituirse por la identidad de formas de comportamiento observadas; si el significado de un signo puede fijarse suficientemente utilizando como criterio las formas de comportamiento estimuladas mediante ese signo, entonces un símbolo al que diversos organismos reaccionen uniformemente, cumple la condición de poseer un significado igual para esos intérpretes. Pero en rigor, esta definición sólo fija una interpretación para aquel intérprete que, por saber hablar, sabe de antemano qué quiere decir identidad de significado. El observador puede identificar bajo un determinado criterio formas de comportamiento como semejantes, o, cuando la semejanza es bastante, como iguales, porque él mismo puede mantener un punto de vista idéntico, puede seguir una regla intersubjetivamente vigente. En la interpretación del observador entra, pues, ya una precomprensión que no puede confirmarse en el plano del comportamiento observado. En una discusión con P. F. Strawson, quien había adoptado la posición de Morris [114], P. Winch desarrolla este argumento del siguiente modo: «Strawson argumenta que podemos muy bien imaginar como posibilidad lógica a alguien perdido en una isla desierta, no educado nunca en una sociedad humana, que inventa un lenguaje para su propio uso. Podemos también, dice, imaginar la introducción de un observador (B) del usuario de ese lenguaje, que observa una correlación entre el uso de sus palabras y oraciones y las acciones y entorno del hablante... El observador B es, por tanto, capaz de hacer hipótesis acerca de los significados (el uso regular) de las palabras del lenguaje del sujeto a quien observa. Con el tiempo podría llegar a ser capaz de hablarlo: en tal caso la práctica de cada uno sirve de control de la práctica del otro. Pero, ¿podremos decir que antes de conseguir ese feliz resultado (antes de que el uso del lenguaje se convirtiese en una «forma de vida» compartida), las palabras del lenguaje no tenían significado, no tenían uso? (loc. cit., p. 85). A Strawson le parece notoriamente absurdo decir tal cosa. Lo persuasivo de su posición radica en el hecho de que Strawson parece haber logrado dar una descripción coherente de una situación que, conforme a los principios de Wittgenstein, habría de resultar indescriptible o inconcebible. Mas esto es sólo apariencia; pues de hecho ha dado por supuesto todo lo que tenía que demostrar. Como contribución al problema que se estaba discutiendo, su descripción viene viciada de raíz, por contener términos cuya aplicabilidad es, precisamente, lo que estaba en cuestión: términos como «lenguaje», «uso», «palabras», «oraciones», «significado» —y todo ello sin

[114] P. F. STRAWSON, «Critical Notice», en: *Mind,* vol. LVIII, pp. 84 ss.

el auxilio de comillas—. Decir que el observador B puede «formar hipótesis acerca de los significados (el uso regular)» de las palabras del lenguaje del sujeto a quien observa carece de sentido a menos que uno pueda hablar de aquello que el sujeto a quien se observa está haciendo, en términos de significado, lenguaje, uso, etc. Del hecho de que le veamos ejecutar ciertos movimientos y emitir ciertos sonidos —que si fueran efectuados por cualquier otra persona en cualquier otro contexto, el de una sociedad humana, sería muy legítimo describir en aquellos términos—, no se sigue que en absoluto puedan legítimamente describirse así. Y el hecho de que B pudiera correlacionar las prácticas del sujeto a quien observa con sus propias prácticas no sienta el punto que Strawson pretende» [115].

De nuevo la dificultad proviene de esa relación reflexiva entre plano teorético y plano objetual, que pretendía eliminarse por reducción del lenguaje a comportamiento gobernado por estímulos. Sólo queda una vía para escapar de esta dificultad lógica: la inclusión de las reglas metodológicas en la investigación empírica misma. También la comunicación entre los investigadores podría considerarse como comportamiento verbal y la aplicación de las teorías a la realidad incluirse en el ámbito objetual del análisis del comportamiento. Esto constituiría una retroaplicación naturalista de la teoría comportamental del lenguaje a la comunicación entre los propios científicos behavioristas. No cabe duda de que el enfoque behaviorista se haría entonces depender de una cuestión empíricamente decidible: si aceptamos esta propuesta, el valor del modelo behaviorista ya no tiene su medida en los criterios de éxito de una estrategia de investigación, sino que queda sujeto a un test: el modelo sólo tiene sentido si en términos analítico-causales se logra explicar la génesis del lenguaje de modo tal que cualesquiera formas del comportamiento verbal, también el comportamiento verbal del propio investigador behaviorista, puedan pronosticarse con suficiente fiabilidad.

4.4. B. F. Skinner emprende esta tentativa con una teoría del aprendizaje del lenguaje. Esta teoría tiene por objeto indicar las condiciones bajo las que se adquieren las reglas para el empleo de signos lingüísticos [116].

N. Chomsky ha demostrado en una pormenorizada crítica a Skinner que el proceso de aprendizaje del lenguaje no puede aprehenderse suficientemente en el marco de la teoría del aprendizaje. Muestra que

[115] P. Winch, «The Idea of a Social Science, London, 1958, pp. 34 ss.

[116] B. F. Skinner, *Verbal Behaviour,* N. Y., 1957; las hipótesis, mientras tanto muy refinadas, relativas a una teoría behaviorista del comportamiento verbal se remontan a la fundamental investigación de Miller y Dollar *(Social Learning and Imitation)* del año 1941.

los conceptos de estímulo y reacción, recompensa y castigo, refuerzo y extinción, acreditados en la investigación del comportamiento, pierden su univocidad operacional al ser aplicados al comportamiento verbal y no son en realidad sino una vaga traducción de las expresiones tradicionales del análisis mentalista del lenguaje. Skinner no tiene en cuenta la operación sintética de las reglas conforme a las que en cada caso se organizan los elementos del lenguaje. Precisamente el fracaso de la tentativa de reducir el lenguaje a comportamiento pone en primer plano el papel peculiar de las reglas gramaticales: éstas no se manifiestan directamente en el comportamiento verbal observable ni pueden deducirse de la acumulación de reacciones comportamentales a estímulos externos y de las correspondientes combinaciones de signos. La gramática que dominamos nos pone en condiciones de distinguir entre frases bien construidas y frases mal construidas; de producir o entender nuevas frases en situaciones dadas; y de generar y disolver la equivocidad aneja, por ejemplo, al uso reflexivo, metafórico o irónico del lenguaje, es decir, de engrendrar o disolver ambigüedades en el uso del lenguaje. Este carácter creativo de las operaciones del lenguaje puede analizarse por referencia a un aparato de reglas gramaticales interiorizadas, pero no deducirse de experiencias acumulativas hechas conforme al esquema ensayo/error: «Constantemente leemos y oímos nuevas secuencias de palabras, las reconocemos como oraciones, y las entendemos. Es fácil mostrar que los nuevos eventos que aceptamos y entendemos como oraciones no están relacionados con aquellos que nos resultan familiares por ninguna noción simple de similaridad formal (o semántica o estadística) o de identidad de trama gramatical. Hablar de generalización en este caso es completamente inútil y vacío. Pues parece que reconocemos un nuevo ítem como una oración, no porque se ajuste de alguna forma simple a algún ítem que nos resulta familiar, sino porque es generado por la gramática que cada individuo en cierto modo y de alguna forma ha internalizado» [117].

Chomsky entiende la gramática desde el punto de vista de rendimientos sintéticos o, como él dice, generativos. En tanto que sistema interiorizado, posibilita en cada caso la elección del adecuado conjunto de reglas compatibles para el empleo de símbolos y para nuevas combinaciones de símbolos. Bajo este punto de vista generativo la gramática aparece ni más ni menos que como suma de «rendimientos trascendentales». Cierto que la gramática es ella misma producto de un proceso de aprendizaje, pues los niños tienen primero que crecer en el sistema de lenguaje de su entorno. Pero notoriamente, la gramáti-

[117] N. CHOMSKY, «A. Review de B. F. Skinners "Verbal Behavior"», en: Fodor y Katz (ed.), *The Structure of Language*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 547 ss., sobre todo p. 576.

ca, tras haber sido internalizada, fija por su parte las condiciones de los procesos de aprendizaje posibles. Dota a aquel que la domina de formas posibles de interpretación de la realidad, es decir, de esquemas de aprehensión del mundo o de modelos de aprendizaje. El aprendizaje del lenguaje se cumple en un plano transcendental, que es distinto del plano de los procesos de aprendizaje (comportamiento, actitudes) que vienen ya lingüísticamente condicionados. Mas aún, la observación de la rápida adquisición de estructuras lingüísticas extraordinariamente complejas por parte de los niños, lleva a Chomsky a sospechar que, orgánicamente, por así decirlo, venimos ya dotados de un sistema de «lenguaje en general». Supone, «que la estructura de la gramática internalizada por quien aprende su propia lengua pudiera constituir, en un grado apenas imaginado hasta aquí, una reflexión del carácter general de su experiencia. No parece improbable que el organismo aporte, como contribución a la adquisición de una lengua particular, una caracterización altamente restrictiva de una clase de sistemas generativos de entre los que se selecciona la gramática de su lengua sobre la base de los datos lingüísticos presentados» [118]. Sea como fuere, en todo caso un análisis del comportamiento de las personas que aprenden, hablan y entienden su lengua no parece tener perspectivas de éxito si no es recurriendo a reglas gramaticales del lenguaje aprehendidas con independencia de ese comportamiento. «Parece natural suponer que el estudio de la efectiva "realización" *(performance)* lingüística sólo puede avanzar seriamente en la medida en que lleguemos a entender bien la gramática generativa que se adquiere al aprender la lengua y que hablante y oyente utilizan» (ibíd., p. 52).

Chomsky rechaza en este pasaje el behaviorismo lingüístico señalando que «la habitual caracterización del lenguaje como un conjunto de "hábitos verbales" o como un complejo de disposiciones actuales de conducta verbal, en las que los hablantes de una misma lengua tienen por fuerza que parecerse los unos a los otros (Quine) es totalmente inadecuada. El conocimiento de la propia lengua no se refleja en hábitos y disposiciones lingüísticas, y es claro que los hablantes de la misma lengua o dialecto pueden diferir enormemente en sus disposiciones a dar respuestas verbales, dependiendo de su personalidad, creencias y otros innumerables factores extralingüísticos».

La comunicación lingüística no puede aprehenderse suficientemente sólo en el plano del comportamiento regido por estímulos. Pues es el patrón gramatical el que establece el marco para los procesos de aprendizaje, a partir de los cuales el behaviorismo lingüístico pretende deducir ese patrón. Por otro lado, el sistema de reglas, que tiene,

---

[118] N. CHOMSKY, «Current Issues in Linguistic Theory», en: Fodor y Katz, loc. cit. pp. 50 ss., en especial p. 113.

por así decirlo, un papel transcendental, no es ninguna constante natural. En los procesos en que ese sistema vehicula la internalización de reglas y con ello la socialización de los individuos, queda él mismo sometido a cambios sociales.

La tentativa de reducir el lenguaje a comportamiento, permanece problemática. No logra, por razones de *principio, expresar por completo* la acción comunicativa en determinaciones del comportamiento adaptativo. J. Bennett llega mediante una especie de experimento mental al mismo resultado. Parte del sistema de señales de las danzas de las abejas y va introduciendo progresivamente nuevos supuestos para aproximar el comportamiento idealizado de las abejas al patrón de la comunicación lingüística [119]. Al final de la fábula de las abejas, el autor ha dotado a sus animales de lenguaje: las reacciones comportamentales regulares, controladas por signos y estímulos, han sido sustituidas por acciones sujetas a normas. Como criterio de comunicación lingüística introduce Bennett el comportamiento contrario a la norma. Sólo cuando las abejas de la fábula pueden también quebrantar las reglas que gobiernan simbólicamente su comportamiento, es decir, pueden actuar conforme a máximas o expectativas, cobra un sentido estricto la expresión «lenguaje de las abejas». Los pasos de la fábula, construidos con rigor, muestran, sin embargo, que las abejas no pueden alcanzar ese estadio sin que la exposición rebase el vocabulario del comportamiento observable. A diferencia del comportamiento controlado por signos, la acción normativamente regular presupone reglas cuya validez no viene garantizada objetivamente, por una ley de la naturaleza, sino intersubjetivamente por el reconocimiento de que son objeto por los intérpretes implicados. La acción de un intérprete bajo reglas válidas no puede deducirse, por tanto, de una relación aislada entre comportamiento, señal y entorno. Las normas descansan siempre en un reconocimiento común, presuponen, pues, una identidad de significado para el universo de todos los participantes, que conserve su continuidad durante un período de tiempo: sólo los significados continuos en el tiempo e intersubjetivamente válidos, y en este sentido constantes, se constituyen en lenguaje.

Consideraciones de este tipo guían también a A. MacIntyre en su crítica a las concepciones de Marx y Pareto, por un lado, y de Max Weber, de otro: todos ellos parecen suponer para las acciones sociales una relación causal entre las condiciones subjetivas y el comportamiento manifiesto [120]. Entre las ideas y el comportamiento de los su-

---

119 J. BENNETT, *Rationality*, London, 1964.

120 A. MACINTYRE, «A Mistake About Causality in Social Science», en: Laslett y Runciman (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1964, pp. 48 ss. No entro en la problemática interpretación que el autor hace de Marx, Pareto y Weber.

jetos agentes se daría una conexión empírica, lo mismo si se toman como variables dependientes las ideas que las formas de comportamiento: «Las creencias e ideas influencian la vida social; y la vida social influencia creencias e ideas». MacIntyre pone en tela de juicio que la separación analítica entre estas clases de variables tenga sentido para la acción social. Ciertamente que los contenidos intencionales pueden investigarse con independencia de las acciones en que entran como orientación: tienen en los plexos simbólicos una existencia independiente de las acciones. Pero lo inverso no es válido. Las acciones no pueden aprehenderse sin referencia a las intenciones que las guían, es decir, no pueden investigarse con independencia de algo así como ideas. Por tanto, no puede darse una relación empírica entre ellas, porque las acciones no son magnitudes que puedan identificarse sin recurrir a ideas. Se comportan más bien entre sí como los signos y significados en las palabras. Las acciones expresan, o por mejor decir, representan intenciones, del mismo modo que los signos lingüísticos significados. Y así como los signos no pueden aprehenderse sin el contenido simbolizado, tampoco las acciones pueden aprehenderse sin su contenido intencional, a no ser que no se pretenda ya identificarlos *como* signos o *como* acciones. Pero si las intenciones sólo pueden aparecer con independencia de las acciones en expresiones lingüísticas, la relación entre idea y comportamiento sólo refleja por de pronto la relación entre sentido simbolizado y un comportamiento observable del que suponemos que puede interpretarse como acción. Esta relación no es una relación empírica, sino interna. Para comprobar si determinadas ideas «consuenan» con formas específicas de comportamiento, ejecutamos operaciones que corresponden más a un procedimiento hermenéutico que a un procedimiento empírico-analítico: examinamos si la intención hipotéticamente supuesta, que permite entender como acción un comportamiento observado, puede formularse en oraciones que concuerden con las ideas manifestadas o alegadas como justificación. Examinamos en este sentido la «consistencia» entre comportamiento e ideas: «Sólo porque las acciones expresan creencias, sólo porque las acciones constituyen un vehículo para nuestras creencias, podemos describirlas como consistentes o inconsistentes con las creencias expresadas en las declaraciones. Las acciones, al igual que las manifestaciones verbales, pertenecen al ámbito de los enunciados, los conceptos y las creencias; y la relación de la creencia con la acción no es externa y contingente, sino interna y conceptual» [121].

Si la acción está de tal suerte ligada a intenciones, que cabe deducirla de las oraciones que expresan esas intenciones, puede considerarse también válida la tesis inversa: que un sujeto sólo puede ejecu-

[121] MacIntyre, *ibíd.*, p. 52; cfr. también más abajo IV, 9.2.

tar las acciones cuya intención puede en principio describir. Los límites de la acción vienen determinados por el espacio de autoatribuciones posibles. Este viene fijado por las estructuras del lenguaje en que se articula la autocomprensión y la visión del mundo de un grupo social. Así pues, los límites de la acción vienen trazados por los límites del lenguaje.

Todas las investigaciones relevantes, la discusión lógica de los enunciados intencionales, el análisis empírico del comportamiento verbal, el análisis lingüístico del aprendizaje del lenguaje y la investigación metodológica acerca de la relación entre ideas y formas de comportamiento coinciden en un resultado: no es posible una reducción de las acciones intencionales a comportamiento regido por estímulos. Mas a ello se opone el hecho de los evidentes logros cosechados por el análisis behaviorista en ámbitos de la acción social. Esta contradicción puede resolverse si no confundimos la estrategia de las ciencias comportamentales con la autocomprensión de que hacen gala.

El programa de las ciencias comportamentales exige que el comportamiento animal y el comportamiento humano se analicen conforme a las mismas reglas metodológicas que los procesos naturales en Física, es decir, prescindiendo de un sentido que supuestamente sólo sería accesible en términos introspectivos. Pero de hecho la restricción del procedimiento al comportamiento observable no basta a satisfacer este postulado. Pues furtivamente se ha introducido en el enfoque teórico una anticipación de nexos intencionales: el comportamiento viene definido como *comprensible*, sólo en apariencia es «objetivo». El comportamiento es siempre interpretado en el marco de una situación que interpolamos a partir de nuestra propia experiencia. La clase de sucesos observables que llamamos formas de comportamiento, se distingue de la clase de los demás sucesos por un sistema de referencia que hace explícito un nexo inteligible. Pues ese sistema de referencia establece un nexo de tipo funcionalista entre el estado inicial de un organismo, su entorno (con las condiciones de existencia y los estímulos) y un estado final del organismo: estas magnitudes quedan enlazadas por una reacción comportamental observable. Este plexo es funcionalista desde el punto de vista de una satisfacción de las necesidades que permanece inaccesible a la observación directa. Qué significa satisfacer una necesidad es algo que siempre hemos entendido ya. Sólo por observación, nunca aprenderíamos a entenderlo. Esta interpretación a partir del círculo de la propia experiencia no es algo que simplemente se añada a posteriori. Suministra *de antemano* el criterio para la delimitación de la clase de sucesos que pueden entenderse como comportamiento; además, es la que permite desarrollar supuestos teoréticos acerca del significado constante de clases de sucesos para un organismo dado. Así, la investigación biológica del comportamiento cuenta con estímulos desencadenantes que «sig-

nifican» enemigo, botín, crías o sexo. La teoría del aprendizaje cuenta en todo caso, aun con independencia de orientaciones pulsionales específicas, con dos clases de estímulos que el organismo claramente distingue como castigo o recompensa. En ambos casos, pues, el comportamiento se mueve en un contexto intencional [121a]. Las hipótesis de las ciencias del comportamiento no pueden referirse a sucesos que estuvieran completamente limpios de todo contenido intencional.

Mas por otro lado, en el plano del comportamiento animal el momento de lo intencional aún no ha quedado desgajado de las formas de comportamiento y transportado al plano de los plexos simbólicos. Sólo la autonomización de los contenidos intencionales en el lenguaje hace posible la acción. El sistema de pulsiones más o menos fijo que, por así decirlo, define *a tergo* los significados relevantes para cada especie y los liga a condiciones selectivas del entorno, sólo en la etapa cultural se desliga de correlaciones unívocas con el medio; sólo entonces puede ser sometido por su parte, mediante un sistema de lenguaje con significados variables, a nuevas definiciones. Mientras que los significados *vehiculados por señales* penden de las disposiciones a sentir necesidades y se limitan a señalar objetos pulsionales preseleccionados, los significados *simbólicos* autonomizados en el sistema de lenguaje han cobrado el poder de interpretar también las necesidades reobrando sobre ellas. En esto se apoya la teoría de la acción para *suponer que un curso de acción ha de aprehenderse desde la interpretación que le da el propio agente*: el motivo de la acción pasa del plano del sistema pulsional al de la comunicación lingüística. En cambio, la investigación del comportamiento pretende hacer vinculante, también para la acción social, una actitud en que los símbolos lingüísticos se entienden otra vez como señales, las motivaciones gobernadas por un sentido simbolizado se entienden de nuevo como motivaciones pulsionales, y las acciones intencionales se entienden otra vez como formas de comportamiento gobernadas por estímulos. Ello no se consigue por suspensión del sentido y de la comprensión del sentido, sino sólo mediante una radical restricción del horizonte abierto lingüísticamente, a unos cuantos elementos. Pero aun así, esos reducidos ingredientes siguen básicamente ligados al horizonte de la comunicación lingüística: si a las abstracciones consistentes en satisfa-

---

[121a] Paso aquí por alto las diferencias y competencia entre los planteamientos de los teóricos de los instintos, por un lado, y de los teóricos behavioristas del aprendizaje por otro. El marco de referencia psicológico de las teorías estímulo-respuesta es más pobre en contenido y permite, por tanto, una estrategia de más alcance en lo que a puntos de vista reduccionistas se refiere. El marco de referencia biológico tiene una estructura más específica. Descansa en supuestos de teoría de la evolución y tiene exclusivamente en cuenta procesos de aprendizaje que sirven a la conservación de la especie.

cer o no satisfacer las necesidades en general las llamamos recompensa y castigo, nos estamos refiriendo ya a un sistema de valores vigentes; y por elementales que puedan parecernos las orientaciones pulsionales que cualitativamente distinguimos al hablar de enemigo, botín o sexo, nunca podemos remontarnos a algo así como pulsiones no interpretadas lingüísticamente.

Precisamente esta no confesada pero indisoluble ligazón del enfoque behaviorista a una precomprensión de experiencias hechas en nuestro mundo social, articulada en términos de lenguaje ordinario, nos permite asimismo entender por qué las ciencias del comportamiento pueden también abordar el comportamiento humano. Ciertamente que el lenguaje no puede reducirse a comportamiento, pero bajo el presupuesto de una precomprensión de la secreta intencionalidad del comportamiento, precomprensión ligada a la comunicación lingüística, podemos analizar la acción intencional en la actitud típica de la investigación comportamental. Empero como las ciencias del comportamiento metódicamente prescinden de momentos que son esenciales para la convivencia cultural, sus informaciones sólo tienen sentido aquende unos límites que pueden señalarse. Y si no queremos pagar ese precio por una reducción de la acción a comportamiento, nos es menester atenernos a teorías generales de la acción intencional. Estas han de abrirse mediante comprensión el camino de acceso a los hechos sociales.

5. Tres formas de funcionalismo

5.1. El planteamiento behaviorista tiene la ventaja de que la formación de la teoría no ofrece ninguna complicación de principio. Una vez aceptados los supuestos básicos de la teoría del comportamiento podemos proceder como en las ciencias de la naturaleza: tanto aquí como allí se trata de deducir y comprobar hipótesis acerca de regularidades empíricas. Las diferencias estructurales entre los dos ámbitos de conocimiento no entran en consideración. Pero si el ámbito objetual viene definido, en cambio, por una clase de hechos sociales que en tanto que acciones intencionales sólo pueden aprehenderse por vía de interpretación «comprensiva», entonces también la formación de la teoría tiene que verse afectada por ese hecho. ¿Cómo son posibles las teorías generales de la acción comunicativa?

Si entendemos la acción social como una acción bajo normas vigentes las teorías de la acción han de referirse a plexos de normas que permitan predecir el decurso de las interacciones. Pero como las normas están dadas ante todo en forma de símbolos, resulta tentador deducir los sistemas de acción a partir de las condiciones de la comunicación lingüística. Donde los límites del lenguaje definen los límites

de la acción, son las estructuras del lenguaje las que fijan los canales para las interacciones posibles. Para el análisis de los plexos de acción comunicativa basta entonces una ampliación sistemática de aquella comprensión del sentido que en todo caso es la que nos abre el camino de acceso a los hechos sociales. Para ello podemos servirnos de los procedimientos del análisis del lenguaje o de la hermenéutica del lenguaje. El análisis del lenguaje se orienta a las reglas gramaticales que rigen las comunicaciones en una determinada sociedad, la hermenéutica se ocupa además de las tradiciones que dentro de un marco lingüístico hace culturalmente suyas una determinada sociedad [122].

Sin embargo, estos procedimientos son demasiado vastos para una ciencia social comprensiva —por esta vía la sociología no tendría más remedio que disolverse en historia de la cultura o en lingüística comparada—. Cabe incluso preguntarse si el análisis del lenguaje o la hermenéutica del lenguaje cubren en general el ámbito de la acción social. En la definición de las normas vigentes penetra, ciertamente, siempre un fragmento de tradición cultural; y el plexo de comunicación que gobierna las interacciones viene, sin duda, fijado por las reglas de una gramática vinculante. Pero estos sistemas de símbolos transmitidos y sistemáticamente ordenados sólo ofrecen, como es notorio, el material, del que sólo se utiliza una parte para la institucionalización de la acción. Sirviéndonos del lenguaje de Max Weber, que a través de la recepción americana de Weber se ha difundido en la sociología actual, podemos decir: que la sociología presupone en cierto modo la interpretación valorativa que hacen las ciencias hermenéuticas, pero que por su parte sólo se ocupa de la tradición cultural y de los sistemas de valores en la medida en que éstos han cobrado fuerza normativa para la orientación de la acción —la sociología sólo tiene que ver con valores institucionalizados—. Y ahora podemos dar a nuestra pregunta una versión más específica: ¿cómo son posibles las teorías generales de la acción orientada conforme a valores institucionalizados (o normas vigentes)?

Las teorías generales de este tipo deben partir de supuestos básicos que ni sólo se extiendan al plexo empírico de sucesos observables ni exclusivamente al plexo interno que forma el sentido simbolizado. Pues las normas vigentes son por una parte plexos institucionalizados de sentido que no pueden expresarse adecuadamente en variables del comportamiento observable; pero por otra, no tienen la forma de máximas puras de acción estratégica a partir de las cuales pudieran de-

[122] Tocaré este punto en el capítulo siguiente. Sobre relevancia y extensión de las investigaciones lingüísticas en Antropología Cultural y Sociología, véase el excelente Reader publicado por HYMES: *Language in Culture and Society*, N. Y., London, 1964. También CL. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, París, 1958.

ducirse decisiones posibles. Las teorías exigidas tienen que permitir desarrollar supuestos acerca del plexo empírico de normas vigentes. Este plexo va, por una parte, más allá del sentido subjetivamente supuesto por los agentes que actuán ateniéndose a normas; pero como plexo real de normas comparte con éstas el momento de poseer sentido. El plexo no es algo pretendido por los sujetos agentes, y sin embargo, es intencional. Podemos también decir que el sentido institucionalizado en las reglas y roles es manifiesto, mientras que el sentido del plexo objetivo que esos roles forman permanece latente. Las hipótesis legaliformes aptas para explicar la acción comunicativa se refieren, por tanto, a covarianzas de reglas gramaticales, roles sociales y condiciones empíricas, covarianzas que a su vez poseen un sentido latente. Esto se sigue de la inteligibilidad de los hechos sociales.

El sentido pretendido en la ejecución de la acción, y objetivado, así en el lenguaje, como en las acciones, se transfiere de los hechos sociales a las relaciones entre éstos: no hay uniformidad empírica en el ámbito de la acción social que, pese a no ser pretendida, no sea inteligible. Pero para que las covarianzas afirmadas en las hipótesis legaliformes posean sentido de esta guisa, tienen que ser entendidas ellas mismas como partes de un plexo intencional. En el marco de una teoría científica usual de corte elementalista las distintas hipótesis legaliformes guardan exclusivamente entre sí una conexión lógica; ésta no expresa en modo alguno un nexo real entre las propias covarianzas expresadas en las distintas leyes. De ahí que sea menester el supuesto *adicional* de un plexo objetivo dentro del cual las uniformidades empíricas aparecen dotadas de sentido. Ese supuesto se introduce en forma de un supuesto funcionalista. Se parte de que las teorías generales de la acción social se refieren a sistemas, en que los elementos cumplen funciones especificables para un estado definido o para un cambio de estado continuo del sistema. El supuesto funcionalista supone un nexo sistemático en la realidad misma y no sólo un nexo ideado con fines analíticos. Permite interpretar adicionalmente como algo dotado de sentido, a partir de un plexo funcionalista global, el nexo funcional usual entre las distintas variables, que se expresa en los enunciados legalíformes.

Conocemos por la filosofía de la historía propuestas de tales plexos objetivo-intencionales. Son imputados a la intención de un sujeto global que impone su propósito por encima de las cabezas de los individuos agentes. El plan puede concebirse teleológicamente; entonces el modelo que le subyace es *el del artesano,* el de la actividad instrumental mediante la que se realiza un fin con los medios adecuados. El plan puede también concebirse dialécticamente; entonces el modelo que le subyace es el *modelo escénico* de una acción comunicativa en que un autor a través del juego de roles de los actores hace transparente una experiencia. Mientras que el estado de un proceso de pro-

ducción acabado puede identificarse por observación, la experiencia del acontecer dramático sólo puede explicitarse en el diálogo. La intención se endereza allí a la obra acabada, aquí a la palabra liberadora. Ambas intenciones resultan aptas para interpretaciones en términos de filosofía de la historia, mas no para un funcionalismo científico que ha de prescindir de todo sujeto histórico-universal.

Otro modelo es el procedente de la biología: la reproducción de cada organismo parece garantizar finalidad sin actividad orientada a un fin, es decir, parece garantizar un plexo objetivo-intencional. Conforme a este modelo los sistemas pueden concebirse como unidades organizadas que en entornos cambiantes se mantienen autorregulativamente en un estado definido. El comportamiento adaptativo de los sistemas autorregulados podría interpretarse también como acción instrumental; pero el suponer un sujeto agente resulta superfluo. La intención de la autoconservación es, por así decirlo, objetiva no sólo para los elementos dentro del sistema, sino objetiva «en sí», pues no necesita justificarse atribuyéndola a un sujeto global que actúe a espaldas de los individuos y grupos.

Las ciencias sociales han tomado de la biología este enfoque funcionalista. Esto parece aproblemático, porque en el ámbito de la acción social encontramos un modelo que corresponde al organismo: la organización. Las organizaciones sociales pueden ser planeadas y erigidas, pero después se reproducen a modo de sistemas autorregulados. Así como los juegos estratégicos suministran el marco teórico para la teoría de la decisión, así también las organizaciones sociales suministran el modelo para el marco de la investigación de sistemas. Para los juegos estratégicos, empero, la naturaleza no parece tener dispuesto ningún prototipo de la clase que representa el organismo para las organizaciones sociales. Tras los primeros pasos dados por la vieja sociología alemana y por Durkheim, ha sido la antropología cultural inglesa (V. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown) la primera en elegir un marco funcionalista para análisis empíricos. Se tiene ante los ojos el dechado de la biología [123]: «Si consideramos cualquier parte recurrente del proceso de la vida (de un organismo), como son la respiración, la digestión, etc.; su función es la parte que juega en, y la contribución que hace a, la vida del organismo en conjunto. Tal como estamos usando aquí los términos, una célula o un órgano tienen una actividad y esa actividad tiene una función. Es verdad que comúnmente hablamos de la secreción de jugo gástrico como una «función» del estómago. Pero tal como estamos usando aquí los térmi-

[123] B. MALINOWSKI, «The Functional Theory», en: *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, 1944: A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952.

nos; deberíamos decir que esto es una «actividad» del estómago, la «función» de la cual es dar a las proteínas del alimento una forma en que éstas pueden ser absorbidas y distribuidas por la sangre a los tejidos. Cabe, pues, señalar que la función de un proceso fisiológico recurrente es una correspondencia entre él y las necesidades (esto es, las condiciones necesarias de existencia) del organismo... Retornando ahora de la vida orgánica a la vida social, si examinamos una comunidad tal como una tribu africana o australiana, reconocemos la existencia de una estructura social. Los seres humanos individuales, que son las unidades sociales en este ejemplo, están conectados por un conjunto definido de *relaciones* sociales en un todo integrado. La continuidad de la estructura social, al igual que la de una *estructura* orgánica, no se destruye por cambios de las unidades. Los individuos pueden dejar la sociedad, por muerte o de cualquier otro modo; otros pueden sumarse a ella. La continuidad de la estructura es mantenida por el proceso de la vida social, que consta de las actividades e interacciones de los seres humanos individuales y de los grupos organizados en que aquéllos se unen. La vida social de la comunidad viene aquí definida como funcionamiento de la estructura social. La función de toda actividad recurrente, como por ejemplo el castigo de un delito, o una ceremonia funeraria, es la parte que esa actividad juega en la vida social como conjunto, y por tanto la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad estructural» [124].

Las *sociedades primitivas*, que son de las que principalmente se ocupa la antropología cultural, ofrecen la ventaja de constituir unidades delimitables con bastante facilidad y relativamente estáticas. Pero mientras tanto, R. K. Merton y sobre todo T. Parsons han reelaborado ese marco funcionalista habilitándolo para teorías sociológicas [125]. Este desarrollo obecede a una íntima consecuencia; pues en cuanto entendemos la acción social como intencional, resultan inútiles las teorías generales de tipo elementalista [126]. Sólo si las normas sociales, que institucionalizan patrones culturales o valores, son aprehendidas como estructuras en sistemas autorregulados, pueden analizarse los procesos sociales utilizando supuestos acerca de nexos empíricos «comprensibles» de expectativas organizadas de comportamiento. Las funciones que entonces cumplen para el mantenimiento o cam-

---

[124] RADCLIFFE-BROWN, *ibíd.*, pp. 179 s.

[125] T. PARSONS, *The Social System*, Glencoe, 1964 (1951); R. K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1964 (1949); PARSONS and SHILS (ed.) *Toward a General Theory of Action*, N. Y., 1962 (1951).

[126] Una propuesta de marco analítico para una teoría de la acción construida en términos no funcionalistas, la hace, partiendo de Weber, Mannheim y Myrdal, JOHN REX: *Key Problems of Sociological Theory*, London, 1961, sobre todo capítulo V, p. 78 ss. Rex no ha logrado convencerme de que en este marco sean posibles teorías generales de las acciones no racionales.

bio de un estado definido del sistema, son expresión del plexo empírico, cuyo sentido es latente, que forman las acciones dotadas de sentido manifiesto, es decir, las acciones (dotadas también subjetivamente de sentido) de los individuos y los grupos. Sin marco funcionalista, los supuestos acerca del plexo empírico de normas sociales sólo serían posibles a condición de que éstas se expresaran exclusivamente en variables del comportamiento observable, de que las acciones, pues, fueran reducidas a comportamiento y despojadas de contenido intencional. Pero esto contradiría nuestro presupuesto.

Los sistemas sociales, los entiende Parsons como plexo funcional de instituciones. En ellos los valores culturales, que, por así decirlo, penetran en el sistema desde arriba, se han tornado obligatorios para la acción social. La validez normativa de los roles y reglas definidas a partir del acervo de la tradición cultural viene asegurada por una suficiente integración de energías pulsionales que, junto con las características de la personalidad penetran en el sistema, por así decirlo, desde abajo. Las instituciones median los valores orientadores de la acción con las necesidades interpretadas (las *value orientations* con las *motivational forces* o *potency*). Las instituciones constan de roles y normas que son vinculantes para individuos y grupos. Las instituciones constituyen un plexo funcional si pueden deslindarse como sistema (con valores de control y condiciones internas) frente a las condiciones externas del entorno.

En sus investigaciones más recientes Parsons se sirve ya del lenguaje de la cibernética [127]. Los valores de control definen el estado de equilibrio en que se mantiene el sistema. Las condiciones internas definen el potencial pulsional que el sistema ha de elaborar. Las condiciones externas definen el entorno a que ha de adaptarse un sistema en la medida en que no lo tiene bajo control. Todo sistema se supone que tiende al mantenimiento o consecución de un estado meta. Todo estado del sistema puede describirse con la ayuda de valores que varían independientemente unos de otros en cuatro dimensiones. Se trata de dimensiones relativas al cumplimiento de cuatro funciones básicas, de las que depende la conservación del sistema —valores para el grado de realización de fines dados, valores para la elasticidad de la adaptación a condiciones externas, valores para el grado de integración y valores para el grado de estabilidad del patrón de instituciones vigentes—: «Las cuatro exigencias a que un sistema de acción está su-

[127] T. PARSONS, «An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action», en: S. Koch (ed.) *Psychology*, Study I, vol. 3, N. Y., 1959, pp. 612-712; del mismo autor: «On the Concepto of Influence», en: *Public Opinion Quarterly*, Spring, 1963, p. 37 ss.; del mismo autor, «Strukturell-funktionelle Theorie heute», en *KZSS*, 1964, H. 1, pp. 30 ss.; también: *Beiträge soziologischen Theorie*, Newied, 1964, con una introducción de D. Rüschmeyer.

jeto son las de «consecución de fines», «adaptación», «integración» y «mantenimiento de pautas». Estas son dimensiones de un espacio en el sentido de que un estado del sistema o de las relaciones que entre sí guardan sus unidades puede describirse, relativamente a puntos satisfactorios de referencia, como más o menos lejos de esos puntos en cada una de esas dimensiones; un cambio de estado puede describirse en términos de incrementos o disminuciones en los valores de cada una de esas variables» [128].

Las instituciones forman un plexo funcional cuando las mudanzas de sus elementos pueden medirse por cómo influyen en el estado del sistema, fijado mediante valores de control. Los mecanismos de regulación o control por los que el sistema se mantiene en equilibrio, operan conforme al modelo de reguladores sistémicos: medios generales como el dinero en los sistemas económicos, controlan, pese a la escasa cantidad de energía de que están provistos, sistemas con energía infinitamente mayor. También medios como el poder y la opinión pública, trata de entenderlos Parsons, conforme al modelo del dinero, como lenguajes de control. Regulan los procesos en las instituciones y los cambios en la relación de las instituciones entre sí de modo que se cumplan los valores de control del sistema.

Estas pocas referencias bastan a caracterizar el enfoque funcionalista de la investigación sociológica de sistemas. El propio Parsons lo ha habilitado para analizar los procesos del ciclo económico y de la formación de la voluntad colectiva [129]. Es claro que, igual que los organismos vivos, las organizaciones sociales pueden entenderse y analizarse como sistemas autorregulados. Si la lógica de la investigación de sistemas coincide en ambos casos y la semejanza entre organismo y organización desde el punto de vista del funcionalismo no engaña, entonces Parsons ha mostrado las condiciones de posibilidad de teorías generales de la acción social. Mas esto es puesto en cuestión con muy buenas razones por parte positivista [129a].

---

[128] PARSONS, en: Koch, loc. cit., p. 631.

[129] Cfr. PARSONS y SMELSER, *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, London, 1956; PARSONS, «Voting and the Equilibrium of American Political System», en: Burdick and Brodbeck (ed.), *American Voting Behavior*, Glencoe, 1959, pp. 80 ss.

[129a] Paso por alto las objeciones que del lado sociológico (Dahrendorf, Lockwood, Rex) se han hecho al planteamiento funcionalista, pues sólo indirectamente tienen significación metodológica. La tesis de que los conflictos sociales y los cambios socioestructurales no pueden analizarse suficientemente en un marco funcionalista es difícilmente sostenible. Es, empero, importante la crítica a la injustificada restricción metodológica que Parsons lleva a efecto cuando en principio hace derivar de condiciones externas las perturbaciones del equilibrio del sistema y excluye las causas endógenas a la hora de explicar la disfuncionalidad de los estados. Cfr. R. MAYNTZ, «On the Use of the Equilibrium Concept in Social System Analysis», *Transactions of the 5th World Congress of Sociology*, vol. IV 1964, pp. 133 ss.

5.2. Hempel y Nagel han estudiado la forma lógica de la explicación funcionalista. Siempre han de cumplirse dos presupuestos, a saber: una delimitación empíricamente fiable del sistema y la identificación de un determinado estado del sistema, y además el supuesto de que el sistema tiende a perseverar en ese estado de equilibrio aun cuando cambien las condiciones externas. La tarea de un análisis funcionalista consiste en aprehender plexos de variables que determinan el estado de equilibrio del sistema, para averiguar cómo esas magnitudes covariantes correlacionan con otras variables dentro y fuera del sistema. Si el estado de equilibrio viene caracterizado por un proceso P, entonces la función que un elemento o un plexo de elementos A cumple para la conservación del estado de equilibrio, puede expresarse del siguiente modo: «Todo sistema S con una organización C y en un entorno E emprende un proceso P; si S con una organización C y en un entorno E no tiene A, entonces S no emprende el proceso P; por tanto S con la organización C tiene que tener A» [130]. La explicación funcionalista permite un enunciado acerca de las *consecuencias* que una parte del sistema tiene para la conservación de un determinado estado del sistema. Este enunciado teleológico puede ponerse también en forma no teleológica. Lo que entonces expresa son *condiciones* suficientes para el caracterizado estado de equilibrio de un sistema. Ambos enunciados, el teleológico y el no teleológico, se obtienen por deducción y son equivalentes. Ambos constatan el mismo nexo causal, empíricamente comprobable, entre magnitudes identificables. En ese aspecto la lógica de la explicación funcionalista no se distingue de la lógica de la explicación causal.

Pese a esta equivalencia, el enfoque funcionalista no puede intercambiarse a voluntad con el analítico-causal. Pues no todos los sistemas físicos están organizados de forma que en un entorno cambiante mantengan determinados valores de control. En particular, la organización de los seres vivos sugiere un análisis bajo el punto de vista de tales mecanismos autorreguladores. El tipo de consideración funcionalista responde por tanto a una determinada clase de objetos que están organizados conforme al patrón de una finalidad, mas sin actividad teleológica: «Partiendo de la hipótesis de que una explicación teleológica puede siempre traducirse (respecto a lo que explícitamente afirma) en una equivalente no teleológica, hagamos ahora algo más explícito el modo en que ambas explicaciones, sin embargo, difieren. La diferencia parece ser la siguiente: las explicaciones teleológicas centran la atención en los remates y productos de procesos específicos, y, en particular, en la contribución de las distintas partes de un sistema a la conservación de sus propiedades globales o modos de

[130] E. NAGEL, *The Structure of Science*, loc. cit., p. 403.

comportamiento. Consideran las operaciones de las cosas desde la perspectiva de ciertas «totalidades» seleccionadas o sistemas integrados a que las cosas pertenecen; y sólo se interesan, por tanto, por las características de las partes de tales totalidades en la medida en que esos rasgos de las partes son relevantes para los distintos rasgos complejos o actividades que se supone son distintivas de esas totalidades. Las explicaciones no teleológicas, en cambio, dirigen primariamente la atención a las condiciones bajo las cuales procesos especificados se inician o persisten y a los factores de los que dependen las continuadas manifestaciones de ciertos rasgos inclusivos de un sistema. Tratan de mostrar las conductas integradas de sistemas complejos como resultantes de factores más elementales, a menudo identificados como partes constituyentes de esos sistemas; y, por consiguiente, se interesan por los rasgos de las totalidades complejas casi exclusivamente en la medida en que esos rasgos dependen de las características que se suponen a los factores elementales. En resumen, la diferencia entre las explicaciones teleológicas y no teleológicas, como ya hemos sugerido, es una diferencia de énfasis y perspectiva en la formulación» [131].

Para el positivista, que sostiene la unidad lógica de las ciencias, es decisivo que las relaciones causales entre las variables de un sistema autorregulado, así como las relaciones entre el sistema y su entorno, puedan analizarse sin necesidad de recurrir a un sentido o finalidad anclada en la realidad misma. La teleología es cosa de formulación, pero no formulación de la cosa. También Hempel entiende el funcionalismo bajo este punto de vista como una útil estrategia de investigación que ha de acreditarse heurísticamente por la fecundidad de las hipótesis que permita formar. Pero el momento de inteligibilidad de los sistemas autorregulados, *a los que, conforme al modelo* de la acción instrumental, podemos *interpretar* como orientados a la consecución de un fin, permanece externo al procedimiento funcionalista [132]. Esto es claro en el caso de las investigaciones biológicas; pero Nagel y Hempel pasan por alto que el enfoque funcionalista resulta idóneo para análisis sociológicos precisamente por su momento de inteligibilidad. Hemos mostrado que la estructura susceptible de «comprenderse» de los hechos sociales, con los que se ha de haber la sociología comprensiva, sólo permite una teoría general de la acción social si también las relaciones entre hechos son comprensibles. Bajo estas circunstancias el marco funcionalista no sólo posee una significación analítica, antes representa en el plano teórico una propiedad del ámbito objetual, a saber: la intencionalidad del plexo de los

---

[131] E. NAGEL, *The Structure of Science*, loc. cit., pp. 421 s.

[132] C. G. HEMPEL, «The Logic of Functional Analysis», en: L. Gross (ed.). *Symposion on Sociological Theory*, loc. cit., pp. 271 ss., en especial pp. 299 s.

sistemas sociales mismos, el cual, ciertamente, no puede imputarse a sujeto alguno.

Los positivistas, al atenerse al modelo de las ciencias comportamentales, permanecen ciegos ante este hecho; pero su clarificación lógica de los procedimientos funcionalistas saca a la luz un punto que es crítico para las ciencias sociales. En biología, los mencionados presupuestos de una explicación funcionalista pueden por lo general cumplirse sin dificultad. Un ser orgánico es *a nativitate* un sistema delimitado; y el estado en que un organismo reproduce su vida es fácil de identificar por una serie de procesos (metabolismo) decisivos para la vida. Ambos presupuestos resultan, en cambio, difíciles de cumplir o imposibles de cumplir en sociología. La delimitación de los sistemas sociales frente a su entorno puede abordarse, eso sí, como una dificultad pragmática a solventar mediante definiciones apropiadas; pero en todo caso, a mí me parece dudoso que sea posible una investigación de sistemas en sentido empírico-analítico estricto si las unidades sistémicas no sólo han de introducirse por definición, sino empezar creándose por definición.

La otra dificultad, conviene a saber, la identificación suficientemente fiable de un estado de equilibrio, es una dificultad de principio. Pues la reproducción de la vida social no viene fijada, como la reproducción de la vida orgánica, por valores que puedan aprehenderse descriptivamente. La supervivencia física es condición necesaria, pero en ningún caso es condición suficiente para la conservación de los sistemas sociales. Tampoco hallamos en los procesos sociales funciones vitales que, como las funciones orgánicas en los seres vivos, basten a definir la conservación del sistema en un estado de equilibrio. La dificultad salta a la vista: el criterio para la vida y supervivencia históricas depende de las interpretaciones que rigen en un sistema social; y, por su parte, estas interpretaciones dependen también a su vez de las condiciones objetivas del sistema y su entorno. Parsons comete el error de entender los sistemas sociales globales como hechos sociales sueltos. Supone que los valores de control que definen un equilibrio del sistema vienen «dados» de la misma forma que los valores culturales que fijan normas sociales: «Podemos decir que los elementos rectores tienen primariamente una referencia normativa y cultural» [133]. En realidad, para el estado meta de un sistema social no pueden determinarse parámetros al modo como pueden determinarse para el estado de equilibrio paramétricamente determinado de un organismo. Y así, los valores empíricos que pueden determinarse para un sistema dado en las mencionadas dimensiones, no pue-

[133] PARSONS, «Die jüngsten Entwicklungen in der strukturell-funktionalen Theorie heute», loc. cit., p. 37.

den ser referidos a un valor óptimo. No «hay» tales valores de control; a lo sumo pueden «hallarse» por la vía de una formación de la voluntad política. Mas esto sólo sería posible bajo el presupuesto de una discusión general y pública de los miembros de la sociedad reunidos en asamblea, sobre la base de informaciones acerca de las condiciones de reproducción del sistema. Esto podría conducir a un relativo acuerdo sobre un sistema de valores que incluyese los valores «objetivos», los valores de control sustraídos hasta aquí al saber y querer de los ciudadanos. En tal comunicación los valores culturales reconocidos hasta aquí no podrían actuar sólo como criterio; los valores culturales mismos serían objeto de discusión. En confrontación con las técnicas y estrategias disponibles, y habida cuenta de las circunstancias susceptibles de cambio, serían sometidos pragmáticamente a prueba y purificados de sus ingredientes ideológicos.

Los valores de control que Parsons introduce para los sistemas sociales no están referidos a condiciones funcionales efectivas, sino a condiciones funcionales posibles. Pues dependen de reglas de evaluación que habría que empezar desarrollando en un procedimiento hipotéticamente especificable de formación de la voluntad colectiva. Sin estos estándares carecemos de sistema de referencia dentro del cual los valores a determinar fácticamente para la «obtención de fines», la «integración», la «adaptación» y el «mantenimiento de pautas» pudieran medirse por los valores de control anejos a un estado de equilibrio. La crítica de Nagel al funcionalismo sociológico me parece concluyente: «*Se sigue que las explicaciones propuestas*, enderezadas a mostrar las funciones que los distintos ítems de un sistema social cumplen para la conservación o cambio del sistema no tienen contenido sustantivo a menos que el estado que supuestamente se conserva o altera se formule con más precisión de lo que es habitual. Se sigue también que las pretensiones que a veces los funcionalistas entablan (sea en forma "de axiomas", o de hipótesis a investigar) relativas al carácter "integral" o a la "unidad funcional" de los sistemas sociales, carácter y unidad producidos por la "cooperación" de sus partes con un "suficiente grado de armonía" y "consistencia interna", o tocantes a la "función vital" o "papel indispensable" que cada elemento de una sociedad representa en la operación del conjunto, en rigor no cabe decidir si son sólidas, dudosas o equivocadas. Pues en ausencia de descripciones suficientemente precisas para identificar sin ambigüedad los estados que se supone son mantenidos en un sistema social, esas pretensiones no pueden someterse a control empírico; pues son compatibles con cualquier estado de cosas concebible y con cualquier resultado de las investigaciones empíricas sobre las sociedades de hecho» [134].

---

[134] E. NAGEL, *ibíd.*, p. 530. Cfr. una crítica análoga en W. G. RUNCIMAN, *Social*

D. Rüschemeyer [135] saca la conclusión que se sigue de estas reservas relativas a lógica de la ciencia; formula para el análisis funcionalista las siguientes condiciones: primero, tienen que quedar fijados empíricamente los límites del sistema social sobre el que han de hacerse enunciados; segundo, tiene que fijarse operacionalmente el estado del sistema, para el que se suponen tendencias a la autoconservación; tercero, han de poder identificarse los requisitos funcionales de ese estado; cuarto, ha de poder especificarse qué procesos alternativos responden a los mismos requisitos. Pero Rüschemeyer no se percata de que en ciencias sociales las condiciones dos y tres y, dependiendo de ellas, la cuatro, sólo pueden cumplirse estableciéndolas normativamente. No podemos aprehender en términos descriptivos en los sistemas sociales delimitables un estado de equilibrio, sino que a lo sumo los valores de control para tal estado del sistema han de fijarse desde puntos de vista pragmáticos. Así procede la investigación de sistemas en el ámbito de la economía. Al pasar de los organismos a las organizaciones, puesto que los valores de control de éstas no pueden determinarse como los-de aquéllos, ha de abandonarse la pretensión descriptiva del funcionalismo. Mas con ello, lo que Parsons propone con intención empírico-analítica, se transforma en una investigación de sistemas que estudia el funcionamiento de las organizaciones sociales dando normativamente por supuestos determinados valores-meta. Imperativos técnicos ocupan aquí el puesto lógico que en las teorías de la acción estratégica ocupan las máximas hipotéticas de acción. El *status* de los enunciados, que poseen un contenido informativo tanto mayor cuanto más sean los datos empíricamente averiguados que entran en el cálculo, es en ambos casos el mismo: también la investigación de sistemas genera, como la teoría de la decisión, informaciones prescriptivamente utilizables, es decir, lo que hemos llamado saber técnico de segundo orden. Conviene, pues, distinguir entre la investigación de sistemas efectuada con intención empírico-analítica, tan extendida en las ciencias biológicas, y una investigación de sistemas que, habida cuenta de las características de su ámbito objetual, ha de proceder en términos normativo-analíticos, sea consciente de ello o no.

5.3. Pero esta limitación lógica de las teorías funcionalistas de la acción a la validez de ciencias normativo-analíticas es insatisfactoria. Las discusiones acerca del sentido y límites del funcionalismo [136]

Science and Political Theory, loc. cit., p. 109 ss., y J. REX, *Key Problem of Sociological Theory*, loc. cit., cap. IV, pp. 60 s.

[135] En el prólogo a PARSONS, *Beiträge zur soziologischen Theorie*, loc. cit., p. 20.

[136] Cfr. últimamente Don Martindale (ed.) «Functionalism in the Social Sciences: The Strength and Limits of Functionalism», en: *Antropology, Economics, Political*

muestran, pese a todas las reservas, el deseo de encontrar un marco utilizable en términos empírico-analíticos. También la vieja sociología de orientación histórica fue investigación de sistemas guiada por una intención empírica. Sospecho que, con tal de abandonar la pretensión de formular teorías *generales* de la acción social, podemos llegar a una investigación funcionalista de sistemas sociales, plena de contenido histórico. Este procedimiento responde no sólo a una controvertida tradición científica, sino también a una efectiva investigación científica, aunque no muy extendida (pienso en los trabajos de Mills, Marcuse, Riesman, Schelsky y Dahrendorf). A este respecto sólo voy a discutir dos dificultades que podrían indicarnos una forma de salir de toda esta problemática, por el camino de una *rehistorización del análisis de la sociedad.*

La primera dificultad resulta de que el análisis de los sistemas de roles presupone la aprehensión de los llamados sistemas culturales de valores. Pues el sentido orientador de la acción, inherente a las normas sociales, procede de la correspondiente tradición cultural. Verdad es que las ciencias sociales sólo tienen que ver con contenidos de sentido transmitidos en la medida en que éstos entran en las instituciones; pero no por eso la problemática de la comprensión del sentido se deja desplazar, en términos de división del trabajo, a las ciencias histórico-hermenéuticas. La problemática hermenéutica no quedaría eliminada con ello, sino a lo sumo expulsada a unas etapas iniciales no sujetas ya a reflexión. Los sistemas de valores, cuando han de aprehenderse descriptivamente como hechos y no sólo construirse como máximas puras del comportamiento, plantean metodológicamente al científico social el mismo problema que al historiador el sentido de los documentos y al filólogo el significado de los textos. También los valores institucionalizados pertenecen a la imagen del mundo de los grupos sociales, imagen transmitida en el medio del lenguaje ordinario, mejor o peor articulada, pero siempre históricamente concreta. Parsons despoja de su problemática a la idea de un sentido transmitido introduciendo la simplificadora hipótesis de un universalismo de los valores. Los contenidos semánticos objetivados en el sistema de valores no estarían insertos, según eso, en culturas y tradiciones irrepetibles; antes se componen de ingredientes elementales que permanecen idénticos en las diversas culturas y épocas, cambiando sólo la combinación en que se presentan[136a]. Esta hipótesis elementalista,

Science and Sociology, Philadelphia, 1965; también I. C. JARVIE, *The Revolution in Anthropology*, London 1964; R. BROWN, *Explanation in Social Science*, London, 1963, en especial cap. IX, pp. 109 ss.

[136a] Los puntos de vista para una clasificación de cualesquiera valores los toma Parsons de los patrones de orientación valorativa fundamentales para toda acción social (pattern-variables). La tesis del universalismo de los valores exige demostrar la com-

asociada a la suposición de una autonomía del sistema de valores de las ciencias institucionalizadas, cercena la cuestión de si las teorías de la acción no han de plantear en la insoslayable dimensión de una apropiación hermenéutica del sentido recibido la problemática que en todo caso Max Weber ya había tenido presente bajo la denominación de interpretación valorativa. De esta interpretación valorativa, que a partir de las no rebasables referencias valorativas de la propia situación ha de enderezarse a los significados culturales históricamente objetivados, pende la conexión retroalimentativa del *Verstehen* con la situación hermenéutica de partida.

Una ciencia social, que no vuelva simplemente la espalda a la irrupción de la problemática hermenéutica, no puede ignorar que en los supuestos básicos de sus teorías penetra inevitablemente una precomprensión de las situaciones históricas. Esto puede facilitar la identificación de sistemas sociales; pero para la identificación de un estado de equilibrio, aún no se ha ganado mucho con ello. Pues los valores culturales no sólo sirven para el gobierno del sistema social, sino que dentro del sistema social actúan también como metas no sujetas ellas mismas a reflexión. Sólo si se consiguiera separar en los sistemas de valores los contenidos utópicos, los contenidos «racionales con arreglo a fines» bajo puntos de vista pragmáticos, y los contenidos ideológicos, podríamos señalar para un sistema dado las condiciones de un equilibrio objetivamente posible. La segunda dificultad consiste, pues, en que el marco categorial propuesto por Parsons no permite tales distinciones.

En el marco de la teoría de la acción los motivos de la acción se armonizan con los valores institucionalizados, es decir, con el sentido intersubjetivamente vigente de las expectativas de comportamiento normativamente vinculantes. Energías pulsionales no integradas, que no hallan en el sistema de roles oportunidades permitidas de satisfacción no quedan aprehendidas analíticamente. Pero hemos de partir de que estas necesidades reprimidas que no son reabsorbidas por los roles sociales, que no se tornan en motivaciones ni se sancionan como tales, tienen, sin embargo, sus interpretaciones. O bien estas interpretacio-

---

pletud de la tabla categorial de orientaciones básicas. Parsons lo intenta estableciendo una relación sistemática entre las cuatro orientaciones básicas (universalism/specificity; performance/affectivity; particularism/diffuseness; quality/neutrality) y las cuatro funciones de un sistema autorregulado (adaptation, goal attainment, integration, pattern-maintenance). El gran aparato técnico de que Parsons hace gala no logra ocultar que la correspondencia entre orientaciones valorativas fundamentales y las funciones fundamentales del sistema es arbitrario. Parsons desarrolla esta idea bajo el título de «Pattern Variables revisited» en una respuesta a: R. DUBIN, «Parsons Actor-Continuities in Social Theory», en: *Am. Soc. Rev.*, vol. 25, 1960, pp. 457 ss. También: Epílogo de Parsons en: M. Black (ed.), *Social Theories of T. Parsons*, N. Y., 1961, pp. 311 ss.

nes se disparan por encima de lo existente y designan como anticipaciones utópicas una identidad grupal aún no lograda, o bien sirven, trocadas en ideología, así a la justificación de las instancias represoras de las pulsiones como a una satisfacción sustitutoria de carácter proyectivo: es decir, a la legitimación de las posiciones de dominio y a la canalización neutralizadora de las excitaciones pulsionales socialmente indeseables, es decir, inútiles o dañinas para la autoconservación colectiva. Atendiendo a tales criterios, un estado de equilibrio se determinaría viendo si el sistema de dominio de una sociedad realiza los contenidos utópicos y disuelve los ideológicos en la medida en que objetivamente lo permite el estado dado de las fuerzas productivas y del progreso técnico [137]. Pero entonces la sociedad ya no puede entenderse exclusivamente como un sistema que se autoconserva, el plexo objetivo-intencional ya no viene entonces determinado por la adecuación «racional con arreglo a fines» de la acción instrumental o del comportamiento adaptativo, es decir, por la racionalidad técnica. Antes bien el sentido por el que se mide la funcionalidad de los procesos sociales viene ahora fijado por la idea de una comunicación libre de dominio. El funcionalismo del modelo artesanal cede su puesto, sin recaer en la filosofía de la historia, al del modelo escénico [138].

Ambos enfoques de teoría de la acción social resultan complementarios: el nivel del comportamiento adaptativo es demasiado bajo, el de la acción comunicativa demasiado alto. La acción social, al menos en lo que nuestro recuerdo histórico alcanza, ha sido siempre ambas cosas —y esto es lo que hay que traer a concepto—. La reducción de la acción a comportamiento gobernado por estímulos choca con los límites de la comunicación lingüística: no logra eliminar sin residuos la intencionalidad. Pero la proyección del comportamiento al plano de la acción intencional se revela como una anticipación que precisa corrección: no logra deducir por entero la acción a partir del sentido que subjetivamente le dan los agentes. El plexo empírico de las acciones regidas por normas sociales transciende el sentido manifiesto de las intenciones y exige un sistema de referencia objetivo en que aprehender el sentido latente de las funciones, pues la orientación de los actores no coincide al cabo con sus motivos. Los contenidos de sentido recibidos o valores culturales, se nos dice, son objeto de institucionalización cobrando así fuerza normativamente vinculante para la acción social. La institucionalización liga a las intenciones o expectativas de comportamiento, hasta entonces, por así decirlo, libremente flotantes, una buena parte de las energías o necesidades cuya interpretación concuerda con el contenido de la definición de los roles. La institucionalización de valores viene a significar una correspondiente

[137] Cfr. H. Marcuse, *One Dimensional Man*, London, 1964.
[138] Cfr. más abajo sección IV, 3.

canalización de energías pulsionales. Pero si no partimos de infundados presupuestos armonicistas, la atadura de energías pulsionales a reglas y roles va siempre asociada *también a la represión de las necesidades* interpretadas que no pueden integrarse en los roles ofrecidos. La dureza con que las instituciones estorban la reflexión sobre ello *se mide por la proporción entre las* necesidades integradas y las reprimidas. Pero si ambas partes motivan *por igual el comportamiento,* entonces es claro que la institucionalización de los valores hemos de entenderla dialécticamente. Al conferir a las expectativas intencionales de comportamiento validez intersubjetiva y con ello fuerza motivadora, la institucionalización transforma la parte reprimida de las necesidades, tanto en estímulos para formas de comportamiento no intencionales y en acciones cifradas, como también en un potencial de sueños que inunda las intenciones conscientes. Y así la acción social es una resultante, tanto de coacciones reactivas como de interacciones *plenas de sentido.* La proporción en que la acción se ve simplemente empujada *a tergo* por motivos desgajados y no autorizados, o se ve intencionalmente guiada por la comunicación de sentidos, determina los grados de libertad de la acción social, grados de plasticidad de las instituciones y de la individuación de los sujetos. Esos grados pueden inferirse del estado de agregación en que en cada caso se encuentra la historia. En él se refleja, así la emancipación de la especie *humana respecto a la coacción de la naturaleza, como su* reproducción.

Sólo cuando los motivos desgajados y las reglas profundamente internalizadas se los entiende a partir de su relación objetiva con las coacciones racionales de la autoafirmación colectiva, por un lado, y con las coacciones irracionales de autoridades que han perdido su función, por otro, sólo cuando quedaran reconciliadas en las cabezas de los propios agentes con sus motivos subjetivamente provistos de sentido, podría la acción social devenir una acción verdaderamente comunicativa. Pero una teoría que ni siquiera tiene en cuenta la dimensión de tal desarrollo, toma irreflexivamente predecisiones en un asunto del que no podemos estar seguros a priori, conviene a saber: decisiones metodológicas sobre a quien nos asemejamos más, si a los animales o a los dioses. Mas aquellos que con excesiva premura se han decidido por la semejanza con los dioses, sacan después a sus héroes por la puerta trasera a vacar en el reino animal: de súbito los actores a quienes se han reconocido intactas sus intenciones, se ven, junto con los valores culturales, uncidos a sistemas que tan sólo obedecen a los valores biológicos básicos de la supervivencia y de la adaptación eficiente.

A tan excesivo saber ha de recurrir secretamente el positivismo antes de poder prohibirse a *sí* y a los demás transitar por ciertas dimensiones de lo cognoscible.

III. SOBRE LA PROBLEMATICA DE LA COMPRENSION DEL SENTIDO EN LAS CIENCIAS EMPIRICO-ANALITICAS DE LA ACCION

La comprensión del sentido se torna metodológicamente problemática cuando se trata de la apropiación de contenidos semánticos legados por la tradición: el «sentido» que ha de explicitarse tiene entonces el *status* de un hecho, de algo empíricamente ahí. La comprensión de los plexos simbólicos que nosotros mismos generamos es aproblemática. Así, los enunciados formalizados, ya sean proposiciones matemáticas o teorías en sentido estricto, no nos ponen, como los textos o documentos recibidos, ante las tareas típicas de la interpretación hermenéutica. Y es que a los lenguajes formalizados pertenecen las reglas metalingüísticas de constitución con cuya ayuda reconstruimos los enunciados dados, esto es, los generamos de nuevo. El pensamiento analítico puede ser contrapuesto con toda razón a la discusión hermenéutica [139].

Tampoco en las ciencias sociales surge la problemática de la comprensión cuando proceden en términos normativo-analíticos. Las máximas de comportamiento (o en la investigación de sistemas, los valores del estado-meta) se introducen analíticamente. La teoría fija de antemano en cada caso el «sentido» de la acción social (o del comportamiento de partes del sistema); ese sentido viene definido en el plano teorético y no precisa empezar siendo aprehendido y explicitado en el plano de los datos. Pero cuando las ciencias sociales proceden en términos empírico-analíticos, la comprensión del sentido no puede formalizarse de esa guisa. Bien es verdad que cuando se atiende al modelo de las ciencias comportamentales, la problemática de la comprensión del sentido se solventa restringiendo los datos a comportamientos observables. Ciertamente que el behaviorismo no logra, como hemos mostrado, suspender por completo el sentido y la comprensión del sentido, pero dada la radical restricción del horizonte lingüístico a unos cuantos significados elementales y bien operacionalizados (satisfacción de las necesidades, recompensa y castigo) la precomprensión subyacente no precisa ser tematizada. Pero cuando las ciencias empírico-analíticas de la acción no se conforman con la restricción behaviorista de su ámbito objetual, sus teorías se refieren a plexos «objetivamente dotados de sentido» de acciones «subjetivamente dotadas de sentido». Esto es lo que da lugar al enfoque funcionalista en la formación de la teoría. En este marco ya no puede elimi-

[139] Cfr. OSKAR BECKER, *Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise*, Freiburg, München, 1959, en relación con ello: O. PÖGGELER, «Hermeneutische und semantische Phänomenologie», en: *Phil. Rundschau*, 13, H. 1, 1965, pp. 1 ss.

narse la problemática de la comprensión, sino, a lo sumo, y de ello es buen ejemplo el universalismo de los valores de Parsons, expulsarse a etapas iniciales sobre las que ya no se reflexiona.

Desde Dilthey estamos habituados a ver lo específico de las ciencias del espíritu en que el sujeto cognoscente se refiere a un ámbito de objetos que comparten ellos mismos las estructuras de la subjetividad. Partiendo de tradiciones idealistas, esta peculiar posición de sujeto y objeto podría interpretarse como si el espíritu se encontrara a sí mismo en las objetivaciones del espíritu. Todavía Collingwood sostiene esa idea: los historiadores y los filólogos no se las han con un plexo objetivo de sucesos, sino con el plexo objetivo de un espíritu que en ellos se expresa. Una reflexión sobre lo que las ciencias hermenéuticas hacen, tiene por tanto que aclarar previamente cómo hay que pensar el proceso de formación en que lo espiritual se objetiva, y cómo, complementariamente, ha de pensarse el acto de comprensión por el que lo objetivado es retraducido a interioridad. Así, las discusiones metodológicas en sentido estricto sobre la estructura lógica de las teorías y sobre la relación de las teorías con la experiencia quedaron sobrepujadas por investigaciones epistemológicas acerca de la estructura lógico-transcendental del mundo de los sujetos posibles y sobre las condiciones de la intersubjetividad del *Verstehen*. Una fenomenología de la comprensión del sentido sustituyó muy pronto a la psicología de las expresiones vitales basada en la filosofía de la vida. Esta problemática quedó ligada después a la de la comunicación lingüística y fue abordada, por un lado, por la filosofía lingüística tras dar el rodeo que pasa por el análisis positivista del lenguaje, y por otro, por la filosofía hermenéutica partiendo de Husserl y Heiddegger.

Estas discusiones que ni están menos articuladas ni tienen menos nivel que las de la teoría analítica de la ciencia, han permanecido, empero, sin consecuencias para la reciente lógica de las ciencias sociales. Ello ha sido debido, por un lado, a los presupuestos idealistas que, sobre todo en Alemania, se toman de la filosofía de la reflexión como si de cosa obvia se tratara: entre ellos hay que contar el modelo del espíritu que se aprehende a sí mismo en sus objetivaciones. Por otro, la recepción viene estorbada porque las investigaciones fenomenológicas, lingüísticas y hermenéuticas no se efectúan en la dimensión que según la comprensión positivista de la metodología sería la única adecuada. Mientras que el positivismo, adoptando la actitud directa de las ciencias, discute reglas metodológicas para la estructuración y comprobación de teorías como si se tratara de una relación lógica entre símbolos, aquellos análisis, adoptando una actitud reflexiva, se enderezan al plexo epistemológico en que las reglas metodológicas se aprehenden como reglas de síntesis y se las entiende desde el punto de vista de la constitución de la experiencia posible.

No voy a abordar la problemática de la comprensión directamen-

te en este marco lógico-transcendental, sino en un plano metodológico que tampoco las predecisiones positivistas logran hacer desaparecer. Como punto de engarce se nos ofrece la «metodología de las ciencias de la acción», recientemente publicada por A. Kaplan, que tiene en cuenta puntos de vista del instrumentalismo [140]. Esta tradición, que se remonta a Dewey y Peirce, tiene la ventaja de conectar internamente con el análisis lógico de la investigación, sin aceptar la limitación positivista de la metodología a análisis del lenguaje. El pragmatismo ha entendido siempre las reglas metodológicas como normas de la práctica de la investigación. De ahí que el marco de referencia de la lógica de la ciencia sean el plexo de comunicación y la comunidad de experimentadores que los investigadores forman, es decir, una red de interacciones y operaciones tensada sobre el suelo de una intersubjetividad asegurada lingüísticamente. Por eso Kaplan distingue desde el principio entre *logic-in-use* y *reconstructed logic;* la metodología tiene como tarea reflexionar sobre las reglas de la práctica de la investigación ateniéndose a la propia intención de ésta, en lugar de, a la inversa, someter la práctica de la investigación a los principios abstractos que rigen la construcción deductiva de lenguajes formalizados [141].

La lógica pragmatista de la ciencia no sólo recalca el momento descriptivo frente al constructivo, sino que se abstiene tambien del prejuicio positivista acerca del *status* de las reglas a que se atiene la práctica de la investigación: No entiende de antemano estas reglas como reglas gramaticales, sino que sabe que en otro aspectos se asemejan también a reglas de acción social. Con otras palabras, no excluye un análisis transcendental, pero sin caer por ello en el prejuicio del idealismo subjetivo, para el que estas reglas de síntesis pertenecen a la dotación de una conciencia invariante y transcendente a la realidad experienciable. Este planteamiento es tan generoso, que en él cabe abor-

---

[140] A. KAPLAN, *The Conduct of Inquiry, Methodology for Behavioral Sciences,* San Francisco, 1964.

[141] Cfr. KAPLAN, loc. cit., p. 10: «Esta reconstrucción ha dado resultados durante algún tiempo, principalmente en su aplicación a las partes más avanzadas de la física, y en unos pocos casos también en las ciencias biológicas y del comportamiento. Pero una lógica reconstruida no es por su parte más que una hipótesis. Y lo mismo que ocurre con otras hipótesis, a medida que el tiempo pasa por ellas, puede resultar cada vez más penoso ajustar las hipótesis a los hechos —los hechos son aquí los hechos constituidos por la logic-in-use. No se trata de si los hechos pueden ser construidos así, sino si más bien merece la pena hacerlo, de si la reconstrucción en cuestión sigue arrojando luz sobre las acreditadas operaciones que se ejercitan en la práctica. La reconstrucción hipotético-deductiva no logra hacer justicia a aspectos de la logic-in-use y a la inversa, aspectos de la reconstructed logic no tienen correlato en lo que de hecho se practica. La formación de hipótesis se trata como si fuera en buena medida un asunto extralógico. De otro lado, las deducciones formales en sistemas postulacionales son tan raras en la ciencia, que se pide al lógico que construya tales sistemas él mismo y sólo después se da a esas reconstrucciones algún contenido».

dar la problemática de la comprensión del sentido. Pero ni siquiera en este marco llegan a quedar claras todas sus consecuencias. Y así, este complejo de temas mantiene por desgracia algo de la apariencia de una especialidad europea continental, que perteneciera a los residuos aún no elaborados de la filosofía tradicional y que no pudiera reclamar en serio un lugar en el corpus de la lógica de la ciencia. Pero a mi juicio se trata de una problemática que, por supuesto, cabe exponer en el plano de la metodología en sentido estricto. Esa problemática es la puerta por que ha de pasar la metodología para reavivar de nuevo la reflexión congelada por el positivismo.

6. El enfoque fenomenológico

6.1. El ámbito objetual de las ciencias de la acción consta de símbolos y de formas de comportamiento que no pueden aprehenderse *como* acciones con independencia de los símbolos. El acceso a los datos no viene aquí constituido sólo por la observación de los hechos, sino a la vez por la comprensión de plexos de sentido. Podemos distinguir, pues, entre experiencia sensorial y experiencia comunicativa. Naturalmente, todas las experiencias sensoriales son experiencias interpretadas; por tanto no son independientes de una comunicación precedente. Y a la inversa, la comprensión no es posible sin la observación de signos; pero la experiencia comunicativa no se endereza, como la observación, a estados de cosas «desnudos», sino a estados de cosas preinterpretados: no es la percepcion de los hechos la que está simbólicamente estructurada, sino los hechos como tales. Mientras, como ocurre en las ciencias del comportamiento, no privilegiemos mediante predecisiones artificiales uno de esos dos modos de experiencia e ignoremos en buena parte el otro, resultan dificultades que «no se tornan menores porque afirmemos la universal aplicabilidad del método científico» [142]. Una base experimental no reducida de las ciencias de la acción ha de incluir modos y trazas con que poder recoger la intersubjetividad de la experiencia. Para la confirmación de teorías *experimentales en sentido estricto* no se permiten cualesquiera observaciones, sino sólo observaciones estandarizadas. Como estándares bastan aquí las reglas de las operaciones de medida, en cuyo uso se ha ejercitado el científico. ¿Puede la intersubjetividad de la experiencia comunicativa quedar suficientemente garantizada del mismo modo mediante estándares de medida?

142 KAPLAN, loc. cit., p. 136.

La experiencia comunicativa se origina, como su nombre indica, en un plexo de interacción que a través de significados constantes vincula a lo menos a dos sujetos en el marco de la intersubjetividad del mutuo entendimiento, establecida lingüísticamente. En ese marco el «observador» no participa menos que el «observado». La situación de la observación participante demuestra esto con no menos claridad que la técnica de encuestas. En vez de la relación entre sujeto observante y *objeto*, una relación por cierto extremadamente compleja y que las suposiciones realistas en términos de una concepción de la verdad como correspondencia con los hechos no hacen más que neutralizar frívolamente, nos topamos aquí con una relación bastante más completa entre sujeto y *oponente*. La experiencia viene aquí mediada por la interacción de ambos. Su objetividad queda amenazada tanto por el influjo del «observador», cuyos instrumentos distorsionan las respuestas, como por la *reacción de su prójimo*, el cual puede desconcertar al observador participante. Pero al describir así los peligros que corre la objetividad, hemos adoptado ya una perspectiva que nos viene sugerida por las condiciones familiares de la observación controlada. Parece como si la experiencia comunicativa sólo pudiera purificarse de perturbaciones subjetivas «tornando en irreales» las pretensiones que, al no poder menos de entablarlas como actor, enredan al observador en una interacción. Pero bien pudiera ser que el papel de un observador neutral constituyese un falso modelo para el ámbito experiencial de la comunicación; quizá a ese ámbito se le acomode más el papel de participante reflexivo. De ahí que también el psicoanálisis defina el papel del terapeuta en el diálogo con el paciente como el de un participante reflexivo. La transferencia y contratransferencia son mecanismos que no se desechan como fuentes de error de la base experimental clínica, sino que se deducen de la propia teoría como elementos constitutivos de la terapia: los fenómenos de transferencia quedan bajo *control por ser sistemáticamente generados* e interpretados. La situación de diálogo no queda asimilada mediante expedientes restrictivos al modelo, aparentemente más fiable, de la observación controlada; antes bien, la teoría se refiere a condiciones de la intersubjetividad de la experiencia, que resultan de la propia comunicación.

Kaplan no disimula estas dificultades, sino que parte de ellas: «La mayoría de los problemas de la observación en las ciencias comportamentales (y también algunos problemas de la teoría) proviene de la humanidad que el científico comparte con aquellos que estudia, o más bien, de las comunalidades más ricas y específicas a que la abstracción «humanidad» apunta» [143].

[143] Loc. cit., p. 136.

Kaplan se percata además de que la preestructuración subjetiva del ámbito objetual de las ciencias sociales no solamente tiene consecuencias en el plano de los datos, sino también en el plano de la teoría. Distingue cuidadosamente entre el *act meaning*, el «sentido» por el que se orienta el propio agente, y el *action meaning*, el «sentido», pues, que una acción puede cobrar para el científico desde puntos de vista teóricos [144]. A ello corresponden dos categorías de explicación: la explicación semántica del sentido subjetivamente supuesto, la cual aprehende los hechos sociales descriptivamente; y la explicación causal y funcional, que expone el plexo de los hechos sociales refiriéndolos a una hipótesis legaliforme. La *explication* del sentido orientador de la acción se refiere al plano de los datos, la *explanation* de las acciones subjetivamente dotadas de sentido, al plano teorético. La cuestión es, empero, si esta separación entre datos y teorías puede llevarse a efecto en los términos usuales, cuando, como es aquí el caso, los propios datos están ya mediados y preinterpretados simbólicamente. Pues si la formación de la teoría ha de partir de la configuración categorial del propio ámbito objetual, los puntos de vista teoréticos ya no son externos a los hechos sociales del mismo modo que las hipótesis lo son a los sucesos observables de que nos servimos para falsarlas. Pues en primer lugar, no está claro si bajo estas circunstancias las explicaciones teoréticas no adoptan asimismo la forma de una *explication* de plexos de sentido o de si incluso las propias interpretaciones semánticas no aportan ya lo que habría de quedar reservado a las explicaciones causales: «Otros muchos problemas metodológicos concernientes a las explicaciones en la ciencia de la conducta proceden de las complejas interrelaciones entre las dos clases de interpretación —de los actos y las acciones—. No es difícil entender por qué tan a menudo se confunden entre sí. En particular, el científico del comportamiento a menudo hace uso de lo que podríamos llamar el círculo de la interpretación: los *act meanings* se infieren de las acciones y se los usa después en la explicación de las acciones, o se construyen las acciones a partir de los actos y se las usa después para explicar los actos. Así Collingwood decía del historiador que «cuando sabe lo que ocurrió, sabe ya por qué ocurrió» [145].

En lo que sigue vamos a entrar en contacto con versiones de una sociología comprensiva tan preocupada por el problema de la adecuada descripción de las formas de comportamiento mediadas simbólicamente, que la explicación de la acción social viene a coincidir con la aclaración «comprensiva» del sentido.

La alternativa que se plantea es la de si la problemática de la com-

---

[144] Loc. cit., p. 32.
[145] KAPLAN, loc. cit., p. 362.

prensión del sentido permanece accidental para la metodología de las ciencias de la acción, no afectando al cabo a la lógica de la investigación en problemas de principio o si esa problemática tiene tal peso, que, a menos que se la violente, no puede hallar acomodo en el modelo positivista de las ciencias experimentales estrictas. Si resultara que para el ámbito de aplicación de las ciencias empírico-analíticas de la acción humana hubiera que abandonar la relación que con carácter general suponemos entre teoría y realidad, nos vemos remitidos a la vía tradicional de la teoría del conocimiento, la cual transciende el ámbito propiamente metodológico. Pues entonces, escaso sería el auxilio que podría seguir prestándonos ya una discusión acerca de técnicas de investigación y puesta a punto de datos o una clarificación de enunciados hermenéuticos efectuada en términos de lógica del lenguaje. La peculiar base experimental de las teorías de la acción, habría más bien que investigarla previamente desde el punto de vista transcendental de bajo qué condiciones se constituyen las experiencias comunicativas en general. Punto de partida de tales análisis no es ya la situación de la investigación, sino la red de interacciones en que también la práctica de la investigación está inserta. Se trata de las condiciones transcendentales de la intersubjetividad de los sistemas de acción mediados por el lenguaje en general, es decir, de la estructura lógica del mundo social de la vida, el cual posee para la investigación un doble significado.

Por un lado, el mundo de la vida es el ámbito objetual de la investigación; en este aspecto una investigación transcendental suministra información acerca de las estructuras de la realidad previamente a todo análisis empírico. Pero por otro, el mundo social de la vida es también base de la investigación misma. En este aspecto, una investigación transcendental permite una autorreflexión de los métodos empleados. En la tradición hallamos tres enfoques para análisis de este tipo. El *enfoque fenomenológico* conduce a una investigación de la constitución de la práctica de la vida cotidiana. El *enfoque lingüístico* se centra en juegos de lenguaje, que simultáneamente determinan transcendentalmente formas de vida. El *enfoque hermenéutico,* finalmente, aborda las reglas lingüístico-transcendentales de la acción comunicativa desde el plexo objetivo de una tradición operante —con lo cual queda ya hecho añicos el marco lógico-transcendental—. Kaplan, que no niega la problemática de la comprensión del sentido en las ciencias sociales, opina, sin embargo, que esa problemática no nos obliga a tal reflexión. La distinción entre clarificación semántica y explicación causal bastaría para limpiar la formación de la teoría de la problemática de la comprensión del sentido. Esa problemática quedaría restringida al plano de la datos, y allí perdería su importancia al mostrarse que los hechos sociales, pese a venirnos suministrados a través de una experiencia comunicativa, pueden aprehenderse ope-

racionalmente del mismo modo que sucesos observables. Pues entonces, desde un punto de vista metodológico, tienen el mismo *status* que todos los demás datos. El problema se agudiza, pues, y se convierte en la cuestión de si podemos medir los hechos sociales.

La medida podemos entenderla como la suma de procedimientos que nos permiten establecer conforme a una regla una correspondencia entre objetos de la experiencia y signos. Normalmente se trata de sistemas de números, pero el asignar números sólo es un tipo de medidas posibles; basta con poder coordinar los objetos con signos sistemáticamente ordenados, de forma que cada elemento de la experiencia responda biunívocamente a un símbolo. Mas no debemos confundir el medir con el acto lógico de establecer tal correspondencia; el medir incluye más bien la operación técnica en virtud de la cual emprendemos tal coordinación. Al medir aplicamos un estándar, siendo, ciertamente, ese estándar asunto de convención, pero no algo que podamos elegir arbitrariamente [146]. Las mediciones, lógicamente nunca pueden ser mejores que lo que nos permitan las operaciones que al medir ejercitamos. Estas operaciones presuponen ya a menudo el conocimiento de legalidades empíricas; en ese caso nos las habemos, no con mediciones elementales, sino con mediciones «derivadas». Toda escala que utilicemos en las ciencias sociales como instrumento de medida, presupone hipótesis teoréticas. Se basa en hipótesis legaliformes *acreditadas y no simplemente* en convenciones; bien es verdad que en la construcción de tales escalas interviene también la espontaneidad de la invención.

Desde un punto de vista metodológico las mediciones cumplen dos funciones. Los datos medidos tienen la ventaja de que permiten decidir con fiabilidad controversias acerca de la justeza de enunciados elementales; las operaciones de medida, al ser en principio repetibles, garantizan la intersubjetividad de la experiencia. Además, las mediciones son también de interés para la formación de categorías. Los datos medidos tienen la ventaja de poder ser definidos con exactitud mediante operaciones; los estándares de medida permiten distinciones sutiles y por consiguiente descripciones más precisas que el lenguaje ordinario, aunque para entenderlas o explicarlas sigamos dependiendo de ese lenguaje.

Mientras definamos los criterios y resultados del medir en un plano tan abstracto, no se ve por qué los hechos sociales no podrían ser siempre accesibles a mediciones; tampoco las formas de comportamiento simbólicamente mediadas se cierran por su propia estructura contra una transformación en datos medidos. Kaplan puede apelar el arsenal de la investigación social empírica, que en los últimos dece-

---

146 KAPLAN, loc. cit., pp. 186 s.

nios se ha visto enriquecido por una plétora de técnicas de investigación, al afirmar «que la cuestión de si podemos medir algo depende, no de la cosa, sino de cómo la conceptualicemos, de nuestro conocimiento de ella, y sobre todo de la habilidad e inventiva que podamos poner en los procesos de medida de que nuestra investigación pueda hacer uso... Decir de algo que no es susceptible de ser medido equivale a decir que sólo es cognoscible hasta cierto punto, que nuestras ideas sobre ello tienen que permanecer inevitablemente indeterminadas» [147].

Pero que los hechos sociales sean en principio medibles nada dice todavía acerca de cómo pueden someterse a operaciones de medida.

Sabemos que no existen experiencias no interpretadas, ni en la práctica de la vida cotidiana ni mucho menos en el marco de la experiencia científicamente organizada. Los estándares de medida son reglas conforme a las cuales se reorganizan las experiencias cotidianas interpretadas en el lenguaje ordinario y se transforman en datos científicos. Ninguna de esas interpretaciones viene suficientemente determinada por la materia objeto de experiencia. Pero bien pudiera ser que mediante operaciones de medida transformáramos las experiencias sensoriales en datos por vías distintas que las experiencias comunicativas. Tal vez esas vías de transformación sean distintas en las ciencias de la acción que en la física; y por consiguiente pudiera ser también que los datos y teorías guarden aquí una relación distinta que allí.

P. Lorenzen ha bosquejado el marco transcendental para el ámbito objetual de la física en forma de una protofísica, es decir, de una doctrina no hipotética del espacio, el tiempo y la masa [148]. Esta doctrina contiene los principios de la geometría, la cinética y la mecánica; esos principios pueden entenderse como un sistema de exigencias ideales que hay que imponer a las operaciones de medida. Se trata de la medición de espacios, tiempos y masas. Esas tres clases de operaciones, tomadas conjuntamente, posibilitan lo que llamamos mediciones físicas. Pues todas ellas pueden reducirse a la medición de cuerpos en movimiento. La doctrina del espacio, el tiempo y la masa, entendida como protofísica, que no presupone más que la aritmética, explicita nuestra precomprensión transcendental del ámbito de los objetos físicos posibles. Sólo contiene deducciones a partir de principios que expresan el plexo, idealizado, eso sí, de las operaciones de medida a que estamos habituados en la vida cotidiana. Podemos decir también: la protofísica es la elaboración de la gramática de un determinado juego de lenguaje al que llamamos «medición física».

En Física todas las teorías están formuladas de modo que sus ex-

[147] KAPLAN, loc. cit., p. 176.

[148] P. LORENZEN, «Wie ist Objektivität in der Physik möglich?», en: *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1968, pp. 142 ss.

presiones se refieren directa o indirectamente a ese juego de lenguaje. Para cada test pueden deducirse a partir de la teoría directrices o instrucciones de medida. Pero en las ciencias sociales no se da tal continuo. Pues no existe una protosociología que, al modo de aquella protofísica, pudiera explicitar una comprensión transcendental unitaria de su ámbito objetual. A la exigencia abstracta de medir los hechos sociales no responde ningún juego de lenguaje fácticamente ejercitado al que pudieran referirse las expresiones de la teoría. Las técnicas de medida se construyen a posteriori, de caso a caso. La operacionalización de expresiones teoréticas permanece externa a la teoría misma. Exige pasos adicionales de interpretación. Sólo por la vía de esta interpretación se transforman las experiencias comunicativas en datos. De ello no encontramos ningún equivalente en las ciencias exactas de la naturaleza. Bien es verdad que también en física los conceptos operacionales sólo definen las condiciones de aplicación de teorías cuyos predicados teoréticos básicos no están referidos directamente a la experiencia y que no agotan su contenido semántico en las condiciones operacionales de aplicación; pero, pese a ello, entre las expresiones teoréticas y operacionales se da una relación deductiva. Carnap, sobre todo, analizó esta relación entre el lenguaje teorético y el lenguaje observacional en que han de formularse las hipótesis legaliformes.

En las ciencias empírico-analíticas de la acción no se da ese continuo entre marco categorial, estándares de medida y base experimental. Aquí los instrumentos de medida los elegimos *ad hoc,* sin saber si los supuestos implicados guardan una relación sistemática con las teorías que han de someterse a comprobación.

A. V. Cicourel ha destacado enérgicamente este punto: «Nuestra falta de refinamiento metodológico significa que los procedimientos de decisión en orden a categorizar los fenónemos sociales están llenos de supuestos implícitos de sentido común acerca del actor, las personas concretas, y de los propios puntos de vista del observador acerca de la vida diaria. Los procedimientos parecen intuitivamente «correctos» o «razonables» porque están enraizados en la vida diaria. El investigador comienza a menudo su clasificación con dicotomías toscas a las que espera «se ajusten» sus datos, y después amplía esas categorías ateniéndose a lo que parece garantizado por sus «datos». Finalmente, puede emplear procedimientos de clasificación que se conforman a la progresión (desde la evaluación y escalas de ordenación hasta las medidas de intervalos y proporciones) mencionada por Lazarsfeld y Barton. Aun cuando existen algunas reglas para pergeñar cada nivel de clasificación, nuestro actual conocimiento rara vez nos permite ligar categoría y cosa de acuerdo con derivaciones teorética y sustantivamente justificadas; en vez de eso, el acoplamiento entre categoría y observación se basa a menudo en lo que consideramos «reglas

obvias» que cualquier codificador u observador «inteligente» puede «fácilmente» codificar y decodificar. Cada nivel de clasificación se convierte en un artificio de medida más refinado para transformar en «evidencia» aceptable los significados de sentido común y las nociones teóricas implícitas. La aplicación sucesiva de operaciones clasificatorias produce «datos» que toman la forma de escalas convencionales de medida» [148a]. «La falta de una teoría social desarrollada obliga a todos los investigadores en sociología a emplear conceptos de sentido común que reflejan un conocimiento que es común a los sociólogos y al miembro "medio" de la comunidad o sociedad. Si suponemos desde el principio que el científico social y los sujetos que investiga forman una cultura común que cada uno entiende de forma más o menos igual, los significados "obvios" de los ítems de los cuestionarios operacionalizados en que los indicadores se basan, incorporarán propiedades sólo vagamente definidas en la teoría social, pero de las que, sin embargo, se da por descontado que son relevantes para el proyecto de investigación» [148b].

Cicourel no se arredra ante la conclusión radical: «El hecho de que no podamos demostrar una correspondencia precisa o garantizada entre los sistemas de medida existentes y nuestros conceptos teóricos y sustantivos, sino que tengamos que establecer esa ligazón por *fiat,* significa que no podemos permitirnos el lujo de tomar por garantizados los procedimientos de investigación y, por consiguiente, las conclusiones basadas en ellos» [148c].

Ahora bien, pudiera ser que esta insatisfactoria situación no reflejara dificultades de principio, sino el insatisfactorio estado de formación de la teoría. Si así fuera, lo único que habría que hacer sería intentar desarrollar marcos de referencia analíticos que, como acaece en las ciencias de la naturaleza, permitieran obtener de los propios enunciados básicos propiedades numéricas en correspondencia con los estándares de medida existentes. La correspondencia entre marco categorial y base experimental viene asegurada de antemano para la física, si aceptamos la propuesta de Lorenzen, por una protofísica, es decir, por una doctrina del espacio, el tiempo y la masa, en que las reglas para las operaciones elementales de medida se presentan como axiomas: el juego de lenguaje que es la medición física determina transcendentalmente el ámbito de objetos posibles de la experiencia científicamente relevante. También en las ciencias de la acción se da una correspondencia previa entre base experimental y marco analítico; pero ésta viene establecida por juegos de lenguaje completamente distintos, conviene

[148a] A. V. CICOUREL, *Method an Measurement in Sociology,* Glencoe, 1964, p. 21 s.
[148b] Loc. cit., p. 19.
[148c] Loc. cit., p. 18.

a saber: por las interpretaciones de la práctica de la vida cotidiana, en que nos hemos ejercitado en el lenguaje ordinario, con independencia de posibles operaciones de medida. La formación de conceptos en sociología parte directamente de experiencias comunicativas que están estructuradas precientíficamente. Las operaciones de medida han de ajustarse a posteriori a un «acuerdo» transcendental, que es producto de la autocomprensión cultural de los mundos de la vida sociales y que se ha formado sin tener para nada en cuenta una práctica de la medida, es decir: sin tener para nada en cuenta la posibilidad de convertir la interacción social en algo susceptible de control técnico. De ahí que no pueda haber una protofísica de las ciencias de la acción. En rigor, a tal protofísica correspondería aquí un análisis de las reglas que determinan transcendentalmente la estructura de los mundos sociales de la vida. Y puesto que estas reglas no coinciden con exigencias ideales a operaciones de medida, la desproporción entre teorías y datos no es accidental y en todo caso no depende de los progresos de la teoría misma. La arbitrariedad de las operacionalizaciones podría restringirse a lo sumo procurando tornarnos conscientes del proceso de ajuste a posteriori de los procedimientos de medida a una correspondencia de base precientífica entre conceptos sociológicos y experiencias comunicativas. Esta es la razón por la que A. V. Cicourel recurre al análisis fenomenológico que Husserl hizo del mundo de la vida y que Cicourel recibe en la forma que le dio Alfred Schütz.

6.2. La problemática de la medición de los hechos sociales va ligada a la transformación de experiencias comunicativas en datos. No se plantea, pues, en las ciencias sociales que no dependen de una comprensión hermenéutica. Cuando las ciencias sociales proceden en términos normativo-analíticos, la medición de datos puede definirse unívocamente en el marco de referencia de la teoría. El comportamiento relevante, que, o bien puede observarse directamente o medirse indirectamente por movimientos (que pueden imputarse a un comportamiento; por ejemplo, las corrientes de bienes), es interpretado conforme a reglas teoréticamente fijadas, como comportamiento resultante de una elección racional, es decir, como índice de decisiones. Los estándares de medida se corresponden precientíficamente con cómputos institucionalizados (es decir, con criterios de racionalidad económica, de dominación burocrática o de equipamiento técnico). La determinación operacional de preferencias en dimensiones tales como el poder y la riqueza no es difícil, porque los sistemas de acción que han de someterse a cálculo (el tráfico económico, la competencia política, la lucha militar) están establecidos como ámbitos institucionales de acción racional con arreglo a fines. Las teorías pueden asumir e idealizar los estándares desarrollados en el ámbito objetual (por

ejemplo, precios, votos, armas). Tales estándares pueden después servir también como criterios para la delimitación del ámbito objetual: formas de comportamiento que cumplen esos estándares son identificables como objetos relevantes. Aquí, pues, las reglas de las operaciones de medida, al igual que en la protofísica, fijan un marco transcendental. Ciertamente que los datos medidos no son autónomos, sino que constituyen símbolos de decisiones en un sistema teoréticamente fijado.

En las ciencias comportamentales estrictas las mediciones resultan asimismo poco problemáticas, pero no porque los datos medidos, como en teoría de la decisión, fueran sólo índices de relaciones internas, sino a la inversa: porque los datos han sido aproximados a sucesos observables en física. Las relaciones simbólicas entre sucesos y un sentido subjetivo pueden en todo caso reducirse de suerte que esos significados residuales puedan ser estandarizados sin violencia. Cuando en el marco teorético se funciona con categorías tales como «recompensa» y «castigo», es claro que los estímulos generados experimentalmente, que son interpretados por un organismo dado como recompensa o castigo, no son datos exentos de sentido. Pero sí es verdad que, conocida la necesidad normal de alimentación, podemos medir fiablemente el sentido subjetivo de «hambre» recurriendo a la privación de alimento por unidad de tiempo. En los animales el horizonte semántico aún no se ha autonomizado lingüísticamente frente al sistema pulsional interpretador; todavía no se ha tornado históricamente variable. También en los experimentos realizados con personas el horizonte lingüístico puede restringirse hasta el punto de que podamos hacer ese tipo de imputaciones con análoga seguridad. La medición del comportamiento sujeto a estímulos parece resultar aproblemática mientras se logre neutralizar la acción intencional *qua* intencional.

Pero en cuanto, para interpretar las formas observadas de comportamiento, hemos de recurrir a expectativas, las condiciones de la acción ya no son independientes de las interpretaciones que hace el agente mismo. Entre el estímulo y la reacción comportamental se interponen esquemas de interpretación que hay que explicitar como tales, pues preforman, así la visión que se tiene del mundo, como las necesidades. Esto es bien conocido en sociología desde que W. I. Thomas subrayara una vez más con toda claridad este estado de cosas: «Si los hombres definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias» [149].

[149] W. I. THOMAS, *The Child in America*, N. Y., 1928, p. 572; del mismo autor: *Social Behavior and Personality*, ed. Volkart, N. Y., 1951, p. 80 ss. R. K. Merton ha llamado «teorema de Thomas» al principio de la interpretación subjetiva de la acción social.

El sentido orientador de la acción sólo puede sernos accesible en la experiencia comunicativa. La tentativa de fijarlo de antemano con la ayuda de criterios relativos a comportamientos observables, nos introduce en un círculo. Pues con el contenido simbólico de la acción sólo nos topamos porque en el plano de la acción intencional la correspondencia directa entre estímulo y reacción se torna vaga: iguales estímulos pueden provocar diversas reacciones cuando son diversamente interpretados por el agente. Sin embargo, a los conceptos teoréticos que hagan justicia a esa mediación simbólica de las formas de comportamiento, han de poder hacérseles corresponder datos medibles. Para tal correspondencia carecemos de reglas fijas porque las operaciones de medida no están ancladas en el propio marco teorético. Los estándares de medida que desarrollamos para las entrevistas, para la observación participante, para los experimentos, con el fin de obtener datos ordenados (formas de comportamiento y símbolos), no fijan nada parecido a un marco transcendental. Las reglas conforme a las que se mide el ámbito de objetos posibles se han constituido en la experiencia comunicativa de la vida cotidiana antes de toda medición. Una secuencia de sucesos observables la interpretamos como acción social o como ingredientes de una situación de acción cuando esos sucesos pueden identificarse como elementos dotados de sentido en los plexos de interacción en que estamos ejercitados, y resisten con ello la prueba de acreditación precientífica que representa la acción comunicativa. De ahí que en las ciencias de la acción no haya una teoría de la medición, que, como la protofísica en lo tocante a la naturaleza, explicite de antemano el fragmento relevante de experiencia posible. En lo que toca a la sociedad, esta explicitación viene ya precientífica e informalmente suministrada, mas sin ninguna referencia unívoca a operaciones de medida. Por tanto, tenemos que empezar estableciendo a posteriori la relación entre objetos que en la experiencia comunicativa han sido identificados *como* algo, por un lado, y datos medidos, por otro. Esta relación no queda definida por su parte por operaciones de medida. Esto es algo que lo metodólogos han recalcado con frecuencia, sobre todo en relación con la construcción de escalas: «Podemos llamar a esto medida por *fiat*. Ordinariamente, depende de las relaciones que se presumen entre las observaciones y el concepto que nos interesa. En esta categoría pueden incluirse los índices e indicadores que tanto se usan en las ciencias sociales y comportamentales. Esta clase de medida es probable que se presente siempre que poseamos un concepto precientífico o de sentido común que por razones a priori nos parece importante pero que no sabemos cómo medir directamente. De ahí que midamos alguna otra variable o la media ponderada de otras variables que suponemos relacionadas con él. Como ejemplos podríamos citar las mediciones del *status* socioeconómico, o la medición de emociones mediante el uso de GSR, o

la medición de la capacidad de aprendizaje por el número de pruebas o el número de errores que cuesta al sujeto alcanzar un criterio particular de aprendizaje» [150].

C. Coombs ha elaborado por esta razón una *Theory of data.* Esta tiene por objeto restringir el inevitable campo de tanteo o apreciación con que cuenta el sociólogo al no poder deducir estándares de medida del marco teorético que está utilizando. Coombs razonaba así hace ya varios años el programa de su empresa: «El método de análisis, pues, define cuál es la información, y puede dotar o puede no dotar a esa información de ciertas propiedades. Un método "fuerte" de análisis provee a los datos de propiedades que permiten utilizar la información contenida en los datos, por ejemplo para construir una escala unidimensional. Obviamente, dicho sea una vez más, no es lícito inferir que tal escala sea una característica de la conducta en cuestión, cuando en verdad no es sino una consecuencia necesaria del método de análisis. Resulta, por tanto, deseable estudiar los métodos de recogida de datos en relación con la cantidad y clase de información que cada método contiene sobre el comportamiento en cuestión en cuanto distinta de la que impone. Simultáneamente sería deseable estudiar los distintos métodos de análisis de datos en términos de las características o propiedades que cada método impone a las informaciones contenidas en los datos como condición necesaria para extraerlas de ellos» [151].

Pero Coombs parece partir de que nos es posible contrastar el grado de adecuación entre las mediciones y los objetos dados: por así decirlo, podríamos preguntar a los datos si han sido obtenidos encasquetando a la fuerza a los objetos determinados estándares de medida o aplicándolos adecuadamente [152]. Pero esta alternativa me parece que no tiene sentido. Pues los datos no se producen sin la transformación de experiencias. De ahí que las medidas en física parezcan menos forzadas que las de la investigación social empírica, porque las reglas protofísicas de medición fijan simultáneamente condiciones transcendentales de la experiencia posible en general. Y puesto que en las ciencias empírico-analíticas de la acción ello no es posible, las operaciones de medida llevan aquí necesariamente la mácula de una reconstrucción a posteriori. El momento de violencia es algo que no puede en ellas eliminarse. De eso se ha percatado perfectamente Cicourel: «El presente estado del método sociológico hace difícil aceptar las tempranas observaciones de Coombs acerca de la proyección de los datos en sistemas de medición simples o fuertes, porque la co-

---

[150] W. TORGERSON, *Theory and Method of Scaling,* N. Y., 1958, p. 21 s.

[151] C. COOMBS, «Theory and Method of Social Measurement», en: Festinger y Katz, *Research Method in Behavioral Sciences,* N. Y., 1953, pp. 451 s.

[152] C. COOMBS, *A Theory of Data,* N. Y., 1964.

rrespondencia entre escala de medida y objetos o eventos observados e interpretados es impuesta sin que seamos capaces de preguntar —ni mucho *menos determinar*— *si* es apropiada. Una vez impuesto, el marco de medición "traduce" o "transforma" las respuestas de sentido común en "datos". La lógica de las operaciones de medida asegura la transformación necesaria para engendrar el producto deseado» [153].

El mérito de Cicourel no es haber relegado al plano de las técnicas de investigación las dificultades que plantea la obtención de datos, sino haberlas vuelto conscientes en términos de teoría del conocimiento. Cicourel se percata de que (en vez de una protofísica, que no puede haber para las ciencias de la acción) necesitamos una teoría que explicite las estructuras del mundo de la vida de nuestro trato cotidiano, articulado en términos de lenguaje ordinario.

Y como sin recurrir a una comprensión del mundo social de la vida no podemos saber qué aprehendemos con las operaciones de medida, hemos de emprender previamente una reflexión acerca del marco transcendental de la experiencia comunicativa, dentro del cual referimos los datos medidos a conceptos teoréticos. El puesto de una protofísica de lo social ha de ocuparlo, si no queremos seguir andando ciegamente a tientas, una teoría de la cultura. Empero Cicourel no parece tener muy claro que tal teoría del mundo de la vida sólo puede tener el *status* de una teoría de las condiciones transcendentales de la constitución de tales mundos de la vida: la exigida *Theory of Culture* no puede confundirse con una ciencia empírica de la cultura.

Con esta salvedad el programa de Cicourel es inequívoco y consecuente: «¿Cuáles son los adecuados fundamentos de la medida en sociología? La bibliografía discutida hasta aquí implica que, dado el actual estado de nuestro conocimiento, no es posible obtener en sociología medidas rigurosas (en el sentido literal que asociamos con el uso de sistemas teoréticos explícitos) de las propiedades del proceso social. La medición precisa del proceso social exige primero el estudio del problema del significado en la vida diaria. La investigación social empieza refiriéndose al mundo de sentido común de la vida diaria. Los significados comunicados por el uso de las categorías ordinarias del lenguaje de cada día y de las experiencias culturales no lingüísticas compartidas informan cada acto social y median (de una forma que puede designarse conceptualmente y observarse empíricamente) la correspondencia requerida para una medida precisa. La medida literal de los hechos sociales (que implica que estructuras conceptuales generan propiedades numéricas correspondientes a los sistemas de medida existentes o construibles) requiere el uso de significados lingüís-

[153] Cicourel, loc. cit., p. 22.

ticos y no lingüísticos, que no pueden darse por garantizados, sino que han de considerarse como objetos de estudio. En otras palabras, la medición presupone una red delimitada de significados compartidos, esto es, una teoría de la cultura. El científico natural define, él solo, su campo observacional, pero en la ciencia social la trama del discurso empieza por lo general por los significados culturales preseleccionados y preinterpretados del objeto. Puesto que el observador y el objeto comparten significados culturales entretejidos con el sistema de lenguaje que ambos emplean para la comunicación, los significados cotidianos compartidos y la lengua particular utilizada por el sociólogo constituyen un elemento básico de la medida de los hechos sociales. Las "reglas" empleadas para atribuir significación a objetos y eventos y a sus propiedades serían las mismas, es decir, los sistemas de lenguaje guardarían entre sí alguna clase de correspondencia. Pero en el discurso sociológico las "reglas" rara vez son explícitas, aun cuando nos preocupemos por definiciones precisas y criterios operacionales. Las "reglas" que gobiernan el uso del lenguaje y los significados transmitidos por las manifestaciones lingüísticas y no lingüísticas y por los gestos son ambiguas y constituyen un problema casi intacto para la investigación empírica. Si las "reglas" que gobiernan el uso del lenguaje para la descripción de objetos y eventos en la vida diaria y en el discurso sociológico son oscuras, entonces la asignación de números a las propiedades de los objetos y eventos de acuerdo con algún conjunto congruente de reglas reflejará también esa falta de claridad» [154].

Las reglas a que Cicourel recurre no son las reglas gramaticales de los juegos de lenguaje; coincidiendo en ello con Alfred Schütz, está pensando más bien en reglas fundamentales a que se atiene la acción comunicativa en el mundo cotidiano en general: «Estas "reglas" y propiedades son constantes respecto al contenido y tipo efectivo de "normas" que gobiernan la acción social en las situaciones particulares. El estudio de esas "reglas" y propiedades suministra una base experimental para la medida de las estructuras básicas de sentido de todos los eventos sociológicos» [155].

Cicourel investiga en los distintos ámbitos de las técnicas de investigación sociológica las dificultades que en el plano de la obtención de datos surgen una y otra vez porque el ámbito objetual viene preinterpretado por los agentes mismos. Puede demostrar que el investigador, empezando por los análisis del contenido de las encuestas, pasando por las técnicas de observación participante y de pesquisa sociográfica, y acabando por el experimento, no tiene medio de

[154] CICOUREL, loc. cit., pp. 14 s.
[155] Loc. cit., p. 171.

escapar por completo de su papel de coactor-actor comunicante [156]. El insoslayable fundamento de la experiencia comunicativa, que une *a tergo* a sujeto y objeto, viene constituido por las autoevidencias de un mundo sociocultural de la vida. Se dan en cada caso propiedades invariables y reglas constitutivas del mundo primario de la vida que, sin hacerse cuestión de ellas, se asumen como condiciones de la comunicación posible. De lo que se trata es de tornarlas conscientes por vía fenomenológica. Así espera Cicourel, mediante la aprehensión de las estructuras del mundo cotidiano, obtener explícitamente el sistema de referencia que implícitamente determina ya siempre la transformación de las experiencias comunicativas en datos medidos [157].

---

[156] Aun en condiciones extremas de objetivación parece que no pueden eliminarse del todo los fenómenos de transferencia. También el experimentador entra en interacción con las personas objeto de la prueba. Prescindiendo de los instrumentos de medida mismos, que presuponen entre el investigador y su objeto la intersubjetividad de los símbolos recibidos por tradición y de las interpretaciones en que se ha crecido, también *la situación de aplicación de los instrumentos de medida* es ingrediente de un mundo cultural común a ambas partes. Los experimentos sobre experimentos que han realizado sobre todo Rosenthal y sus colaboradores lo confirman. Desde hace mucho tiempo se sabe que la concepción socioculturalmente determinada acerca del sexo, raza, status social y rasgos de la personalidad del experimentador influyen sobre lo que en el experimento da de sí la persona de prueba (Experimenters attributes effects). Pero la sutileza de los fenómenos de transferencia se muestra sobre todo en el influjo que ejercen las variables subjetivas. El comportamiento de las personas de prueba depende tanto de la capacidad del experimentador para resolver él mismo las tareas experimentales que plantea (Experimenter modeling effects) como de las expectativas y deseos que el experimentador alimenta acerca de los resultados del experimento (Experimenter expectancy and data desirability effects) Rosenthal cierra su informe sobre «The Effect of the Experimenter on the Result of Psychological Research» (en: B. A. Maher (ed.), *Progress in Experimental Personality Research,* N. Y. and London, 1964, pp. 80 ss.) con la siguiente afirmación: «La conclusión más urgente y general que ha de sacarse, es que los seres humanos pueden entablar entre sí una comunicación no programada y no pretendida, pero sumamente efectiva e influyente. La sutileza de esta comunicación es tal, que no es probable que la observación casual de diadas humanas revele la naturaleza de este proceso de comunicación» (loc. cit., p. 111). Lo que en un primer momento escapa a la observación es a todas luces esa red de finísimas mallas que son los esquemas culturales de interpretación, vinculantes para todos los que participan de ellos, bajo los cuales incluso los sucesos más inopinados cobran un contenido simbólico. Cfr. también ROSENTHAL, KOHN, entre otros, «Data desirability, Experimenter Expectancy and the Results of Psychological Research», en: *Journ. of Personality and Soc. Psychology* III, 1, 1960, pp. 20 ss.

[157] Cfr. CICOUREL, loc. cit., p. 223: «El observador sociológico, por tanto, que deja de conceptualizar los elementos de los actos de sentido común de la vida diaria, está utilizando un modelo implícito de actor, que viene viciado por el hecho de que sus observaciones e inferencias interactúan por vía desconocida con su propia situación biográfica dentro del mundo social. Las propias condiciones de obtención de los datos requieren haga uso de motivos, medios y roles típicos; y los significados típicos que les imputa, e incluso las estructuras de estas formas de acción de sentido común, son nociones que el observador sociológico toma por garantizadas, que trata como evidentes. Pero son precisamente estas nociones las que el sociólogo tiene que analizar y estudiar empíricamente si desea obtener medidas rigurosas. Las distribuciones que ahora

Este programa sólo resulta enteramente comprensible sobre el trasfondo de la obra teórica de Alfred Schütz. La estructura transcendental del mundo social de la vida ocupaba ya a Schütz en los años veinte. En 1932 apareció *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*[158]. En esta obra hace Schütz la tentativa sistemática de arrancar del marco rickertiano el planteamiento que hace Weber de los problemas básicos de una sociología comprensiva, y situarlo en el horizonte de una fenomenología del mundo de la vida, estrechamente ceñida a los planteamientos de Husserl. Ciertamente que la coincidencia con las obras del último Husserl, en especial con las *Meditaciones Cartesianas*, suscita retrospectivamente una falsa impresión. Schütz sólo pudo conectar en su momento con la fenomenología de la conciencia interna del tiempo y extrapolar a partir de ella una reconstrucción del mundo cotidiano, que anticipa puntos de vista de los posteriores análisis husserlianos del mundo de la vida. El concepto metodológico weberiano de sentido subjetivo suministra el hilo conductor para una clarificación fenomenológica de las operaciones de la subjetividad y del acceso al mundo intersubjetivo de la acción social: «Sólo tal explicación de los protofenómenos del ser social, insuficientemente analizados hasta ahora, puede garantizar un pergeño preciso de los procedimientos sociológicos»[159]. La enfática apelación a los hechos fenoménicos de

---

construye relegan tales nociones al *status* de algo que se da por garantizado o a algún continuo latente. Por tanto, las observaciones que tienen por objeto construir una distribución de, digamos, tipos de ciudades, respuestas a preguntas de cuestionarios o categorías de prestigio profesional, constituyen sólo la mitad del cuadro. La distribución simplemente representa el horizonte «externo» para el que se han ideado los procedimientos operacionales. Sin embargo, el «sentido» de la distribución descansa sobre un conocimiento de sentido común que incluye la tipificación que del mundo hace el observador, tal como lo encuentra en su propia situación biográfica, y su formalización de la tipificación que hace el actor, la cual está inextricablemente entretejida con la respuesta de éste. Ambos conjuntos de tipificaciones tienen que ser objeto de investigación sociológica. El horizonte «interno» de las expresiones idiomáticas, los motivos de los cursos de acción, el lenguaje institucional y el lenguaje innovador, y demás asuntos de este tipo permanecen sin clarificar en las distribuciones del sociólogo. Las observaciones codificadas en dicotomías, tablas cruzadas, escalas ordinales, correlaciones de orden cero y distribuciones en general, revelan sólo la mitad de la historia; la «mitad inferior» se ha dado por garantizada, se ha relegado a un continuum latente y, sin embargo, informa la descripción y las inferencias que el observador hace acerca de la «mitad superior» representada por los «rigurosos» procedimientos de medida que se emplean. Es la falta de conceptualización y observación explícita de la «mitad inferior» la que convierte la medida en sociología en algo metafórico y no literal. La dificultad hay que buscarla en la falta de conceptualización adecuada y en el uso de axiomas de medida que no se corresponden con la estructura de la acción social.

158 Wien 1932, 1960². El cuarto capítulo, que contiene los análisis más importantes sobre el entorno, el co-mundo y el pre-mundo sociales, está también ahora disponible en inglés en una traducción de TH. LUCKMANN: «The Dimensions of Social World», en: *Collected Papers*, tomo II, Den Haag, 1964, pp. 20 ss.

159 *Aufbau*, pág. III; cfr. también. W. E. MÜHLMANN, *Max Weber und die rationale Soziologie*, Tübingen, 1966, p. 21 ss.; del mismo autor, «Wertfreiheit und phäno-

la conciencia puede sonarnos hoy un poco pasada de moda; pero incluso en el extrañado contexto que el ambiente intelectual anglosajón impone a los trabajos que Schütz realizó en la emigración, no es difícil reconocer el viejo bosquejo e incluso la terminología de Husserl. Bien es verdad que Schütz aprendió mucho del contacto con la tradición pragmatista, sobre todo del contacto con Dewey, y que analizó por menudo y seriamente la teoría de la acción de Parsons, en la que se funde la gran sociología europea, pero cuando se miran las cosas con más detalle su análisis del mundo de la vida en términos de constitución de la experiencia permaneció invariable en sus rasgos fundamentales [160].

Schütz parte de la intersubjetividad del mundo de las interacciones cotidianas. En este plano de la intersubjetividad nos habemos con los demás hombres como con sujetos; hemos de habérnoslas con ellos, no como con cosas naturales sino que nos encontramos siempre hablando con los otros y actuando desde perspectivas mutuamente entrelazadas y en roles recíprocos de un mismo plexo de comunicación. Tampoco la sociología puede nunca emanciparse de esta actitud de experiencia comunicativa, si no es sacrificando el acceso «comprensivo» a sus datos. Los hechos del ámbito objetual de la sociología no pueden desgajarse de la intersubjetividad en que se constituyen. Tampoco la sociedad identificada con la naturaleza a los efectos de obtener datos abandona por completo su identidad. El ámbito objetual viene estructurado, en sí y previamente, por el plexo intersubjetivo que constituyen los mundos socioculturales de la vida. Los sujetos sociales hacen interpretaciones de su ámbito de acción. Su comportamiento manifiesto sólo es un fragmento de la acción comunicativa en conjunto. De ahí la exigencia metodológica de partir de estas interpretaciones que hacen los propios sujetos. Los principios científicos tienen que conectar con los esquemas de interpretación de los agentes mismos. Las construciones conceptuales beben de ese pre-saber recibido, que guía e interpreta a la práctica cotidiana, a la vez que lo reconstruyen. Las construcciones científicas son construcciones de segundo grado [161].

menologische reduktion in Hinblick auf die Soziologie», en: *Festschrift f. K. Holzamer*, Tübingen, 1966, p. 457 ss.

[160] Cfr. los artículos recogidos en el tomo I de los *Collected Papers*, Den Haag, 1962, sobre todo: «Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action»; «Concept and Theory Formation in the Social Sciences»; «Symbol, Reality and Society»; del tomo II (Den Haag, 1964) es interesante el fragmento en que se refiere a Parsons: «The Social World and the Theory of Social Action».

[161] Cfr. *Collected Papers*, tomo I, pp. 5 ss.: «Si conforme a este punto de vista, todos los constructos científicos tienen por objeto acomodarse a los constructos del pensamiento de sentido común, entonces se torna evidente una diferencia de principio entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Es de la competencia del científico

Punto de partida de la reconstrucción del mundo de la vida es la situación biográfica. La estructura de ésta tiene su centro en el yo, con los sistemas de referencia multidimensionales del aquí y del allí, de lo familiar y lo extraño, de lo recordado, lo presente, y lo esperado. Me encuentro en estas coordenadas biográficas al lado de mis contemporáneos e inmerso en tradiciones que nos han transmitido nuestros ancestros y que nosotros trasmitiremos a nuestros descendientes. Cuando niños crecemos en esas tradiciones para configurar después a partir de ellas nuestro plan individual de vida con expectativas específicas sobre la base de experiencias acumuladas y de recuerdos estructurados y seleccionados en términos perspectivistas. El saber cotidiano que la tradición pone en nuestras manos nos provee de interpretaciones relativas a las personas y sucesos que quedan a nuestro alcance inmediato o potencial [161a].

Schütz habla del *stock of knowlegde at hand,* del *common sense knowledge,* que llena el *every day world.* El pre-saber transmitido en el medio del lenguaje ordinario es intersubjetivo: en él se constituye el mundo en que yo puedo adoptar la perspectiva del otro. Se compone de recetas relativas a aquello que típicamente puedo esperar en el trato con los otros y en el enfrentamiento con el entorno natural. Me orienta también acerca de la relevancia de formas de compor-

---

natural determinar qué sector del universo, de la naturaleza, cuáles de los hechos y sucesos contenidos en ese sector, y qué aspectos de tales hechos y sucesos son temática e interpretativamente relevantes para su tarea específica. Esos hechos y sucesos ni están preseleccionados ni preinterpretados; no revelan estructuras de relevancia intrínsecas. La relevancia no es inherente a la naturaleza como tal, es resultado de la actividad selectiva e interpretativa del hombre dentro de la naturaleza o que observa la naturaleza. Los hechos, datos y sucesos con que el científico natural ha de habérselas son justamente hechos, datos y sucesos dentro de su campo de observación, pero ese campo observacional "no significa" nada para las moléculas, átomos y electrones que aparecen en él. Pero los hechos, sucesos y datos a que se enfrenta el científico social tienen una estructura completamente diferente. Su campo observacional, el mundo social, no es esencialmente carente de estructura. Tiene un significado y "estructura de relevancia" particulares para los seres humanos que viven, piensan y actúan en él. Estos han preseleccionado e interpretado su mundo mediante una serie de constructos de sentido común por los que se orientan en la realidad de su vida diaria, y son estos objetos de pensamiento los que determinan su conducta, definen los fines de su acción, y los medios accesibles para alcanzarlos —en suma, los que les ayudan a encontrar sus puntos de apoyo dentro de su entorno natural y sociocultural y a habérselas con él. Los objetos de pensamiento construidos por los científicos sociales se refieren a, y se fundan en, los objetos de pensamiento construidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida diaria entre sus prójimos. Por tanto, los constructos utilizados por el científico social son, por así decirlo, constructos de segundo grado, es decir, constructos de los constructos hechos por los actores en la escena social, cuya conducta el científico social observa y trata de explicar de acuerdo con las reglas procedimentales de su ciencia».

[161a] Para una crítica a Schütz cfr. E. VOEGELIN, *Anamnesis,* München, 1966, pp. 17-60.

tamiento y sucesos. Así, el mundo de la vida se articula en plexos de significado culturalmente definidos y diferencialmente distribuidos. Estos circunscriben el campo de intencionalidad dentro del cual puede orientarse la acción social. Determinan el ámbito de proyectos posibles de la acción y de esquemas de interpretación efectivamente motivantes. De esta capital de tipificaciones han de partir también las tipificaciones elaboradas en la sociología comprensiva. Ni al marco teórico ni a las técnicas de obtención de datos les es lícito violar esta articulación del mundo sociocultural de la vida, hecha visible en términos fenomenológicos [161b].

6.3. La fundamentación fenomenológica de la sociología comprensiva rompe el marco de una metodología general de las ciencias experimentales. Y ello nada tiene que ver con particulares procedimientos de obtención de datos: la sociología comprensiva no pretende excluir, ni mucho menos, la adecuada medición de los hechos sociales, sino posibilitarla. Pero la sociología cobra ahora frente a las ciencias de la naturaleza y del comportamiento un *status* propio. Se sitúa en principio en el mismo plano que las investigaciones transcendentales, pues lo que ella aprehende empíricamente son las relaciones de los mundos sociales de la vida entrelazados entre sí, preestructuradoras del ámbito objetual. La realidad social es la suma de los sucesos que discurren en el plano de la intersubjetividad.

En una discusión con Nagel y Hempel recuerda Schütz que este plano de la intersubjetividad se disuelve en manos del positivismo, el cual, empero, en el plano de la formación de la teoría ha de presuponerlo sin someterlo a discusión: «Todas las formas de naturalismo y empirismo lógico toman simplemente por garantizada esta realidad social que constituye el objeto propio de las ciencias sociales. La intersubjetividad, la interacción, la intercomunicación y el lenguaje, simplemente se presuponen como fundamento no clarificado de esas teorías. Suponen, por así decirlo, que el científico social ha resuelto ya su problema fundamental incluso antes de que comience la investigación científica. Verdad es que Dewey subrayaba con una claridad digna de este eminente filósofo que toda investigación comienza y termina dentro de la matriz cultural. Verdad es que el profesor Nagel es plenamente consciente de que la ciencia y su proceso autocorrector es una empresa social, pero el postulado de describir y explicar la conducta humana en términos de observación sensorial controlable per-

[161b] Partiendo de la fenomenología del mundo cotidiano de A. Schütz e incluyendo la psicología social de la identidad del yo de Mead, P. L. BERGER y TH. LUCKMANN (*The Social Construction of Reality*, N. Y. 1966) han emprendido la ambiciosa tentativa de proyectar en forma de una sociología del conocimiento los rasgos fundamentales de una teoría de la sociedad de base antropológica.

manece aquende la descripción y explicación del proceso por el que el científico B controla y verifica los hallazgos observacionales del científico A y las conclusiones sacadas por éste. Para poder actuar así, B tiene que saber qué ha observado A, cuáles son los fines de su observación, por qué creyó al hecho observado digno de ser observado, es decir, relevante para el problema científico que tenía entre manos, etc. A este conocimiento le llamamos comúnmente comprensión y la explicación de cómo llega a producirse tal comprensión mutua es, digo yo, negocio del científico social»[162].

Lo que a espaldas de las ciencias empírico-analíticas los participantes en el proceso de investigación presuponen como base de su entendimiento es lo que la sociología comprensiva reclama como ámbito específico. El plexo de comunicación de la comunidad de experimentación de los investigadores se mueve en el plano de la intersubjetividad del pre-saber articulado en el medio del lenguaje ordinario. Las ciencias experimentales estrictas permanecen dentro de ese horizonte sin cuestionarlo; aprehenderlo temáticamente es negocio de la sociología. De ahí que ésta no pueda proceder como aquéllas separando del plano de los hechos, transcendente al lenguaje, ese otro plano, inmanente al lenguaje, de interacciones ritualizadas en que se diseñan, se discuten y se comprueban las hipótesis teóricas: pues ese otro plano transcendental es el plano de sus datos. Con el enfoque fenomenológico vuelve a plantearse la paradójica conclusión a que ya se vio forzado el neokantismo: una ciencia de la cultura como es la sociología comprensiva tiene que ver con objetivaciones en las que se ha extrañado y materializado la subjetividad de una conciencia transcendental. Y aunque estos hechos vienen mediados simbólicamente, no son generados conforme a reglas lógicas sino que por de pronto nos los encontramos ahí de forma contingente. De ahí que de una sociología que no proyecte sus hechos en términos objetivistas sobre el plano de los sucesos naturales, se exija un análisis empírico en actitud transcendental.

Schütz encontró en América discípulos que han proseguido sus análisis de la constitución del mundo de la vida, mas sin cuidarse del plano lógico-transcendental en que éstos se mueven; esos discípulos han sometido sus propias teorías a examen experimental[163]. Cicourel informa sobre tests que provienen sobre todo de H. Garfinkel. Garfinkel entiende las estructuras del mundo de la vida como reglas generales de interpretación conforme a las que los agentes definen las situa-

[162] *Coll. Papers,* I, p. 53.

[163] H. GARFINKEL, *The Percepcion of the Other: A Study in Social Order,* Doctor Dissertation, Harvard 1952; del mismo, «A Conception of and Experiments with 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Action», manuscr. (1975); véase CICOUREL, loc. cit., pp. 165-170 y pp. 204-208.

ciones cotidianas y se definen a sí mismos. Estas reglas son tan estables y tan lábiles como el mundo en que vive el individuo socializado. Podemos entenderlas como condiciones transcendentales del orden social en una situación biográfica. Establecen el retículo individual por el que se mide la normalidad de los sucesos. La estructura transcendental del mundo de la vida de una persona se muestra en lo que esa persona considera *perceivedly normal:* «la noción de eventos perceptivamente normales dirige la atención del investigador a (1) la tipicalidad de los sucesos cotidianos y su probabilidad de ocurrencia; (2) las formas en que pueden compararse con los sucesos pasados y sugieren como podrían evaluarse los futuros; (3) la atribución por el actor de importancia causal a los sucesos; (4) la forma en que los sucesos se acomodan a las relaciones fin-medio típicas de un actor o una sociedad; y (5) el orden en que los sucesos se reputan necesarios para el orden natural o moral de un actor o de una sociedad. El modo como un actor percibe su entorno está enraizado en un mundo culturalmente definido. Las normas o reglas de conducta practicadas y sancionadas variarían en lo tocante a tipicidad, comparabilidad, probabilidad, significación causal, esquemas medios-fin y naturaleza del orden natural o moral» [164].

La estrategia de los ensayos que hace Garfinkel para aislar el patrón básico del mundo social de la vida en su función de garantizar estabilidad es simple. Parte de situaciones que, sea informalmente por la experiencia cotidiana, sea formalmente por reglas explícitas de juego (el ajedrez o el bridge), se han identificado como normales, y cambia después sistemáticamente las condiciones hasta que a la persona de prueba le surgen situaciones que primero resultan desviantes, después desconcertantes y por último caóticas: la demolición controlada de un mundo sacaría a la luz las condiciones de estabilidad de éste.

Para poder enjuiciar el significado lógico de estos peculiares experimentos es menester tener presente la función que pretenden cumplir. Cicourel espera poder calibrar por esta vía la discrepancia entre los hechos sociales y los instrumentos que se les imponen, para poder así dar satisfacción a la pretensión inmanente a la experiencia comunicativa. Pues si se logra en cada caso sacar a la luz el orden constitutivo del mundo, al que las personas de prueba deben sus propias reglas de interpretación, entonces, podría prescindirse del proceso de interpretación entre ellas y el observador. El experimentador puede entonces desde un principio servirse de esas reglas para pergeñar el experimento: «Si las variaciones experimentales no son aceptadas o percibidas por el sujeto en el sentido que el experimentador quiere darles, aún puede suponerse la vigencia de un orden básico común que

[164] CICOUREL, loc. cit., p. 207.

rige, así para el experimentador como para los sujetos. Este orden común está presente antes del experimento, y queda "interrumpido" o "en suspenso" durante el experimento y se adopta de nuevo tras concluir el experimento. Si el orden experimental es una simulación del orden común, entonces el primero sólo puede entenderse por referencia a las propiedades del segundo. El orden constitutivo o conjunto de reglas provee al actor de una base para asignar estructuras de sentido, de suerte que pueda entender qué ha sucedido o qué está sucediendo»[165].

Cicourel convierte la aprehensión experimental de la estructura transcendental de los mundos de la vida en presupuesto de una investigación social capaz de obtener medidas fiables. Pero al proceder así se ve envuelto en un círculo. Pues no se ve cómo podría medirse adecuadamente el patrón biográfico básico si son precisamente esas medidas las que por su parte han de aportar los criterios de adecuación de los instrumentos de medida; allende eso, cabe preguntar qué ámbitos habría de medir aún una sociología comprensiva una vez resuelta la tarea previa de una aprehensión descriptiva de cualesquiera mundos socioculturales de la vida. En tales contradicciones se venga el malentendido que ensombrece al enfoque fenomenológico, enfoque que extrae su fuerza del análisis reflexivo de las operaciones de la subjetividad, mas que no puede ser vuelto experimentalmente hacia fuera. El sentido metodológico que una descripción fenomenológica puede a lo sumo tener, es el de poder ser comprobada por vía de una meditación ejecutada individualmente, pero no el de poder ser sometida a un test intersubjetivo. Los experimentos de Garfinkel sólo podrían satisfacer la intención que se proponen si todas las personas de prueba fueran fenomenólogos avezados que tomaran conciencia de sus propias reglas de interpretación al variar las circunstancias —mas entonces, también resultaría superfluo el test—; con lo que podríamos retornar a los procedimientos privados de Husserl, quien había exigido de todo fenomenólogo ser su propio experimentador y que, controlando la fantasía, variara las condiciones de una situación.

Por otro lado, nadie puede esperar seriamente que una ciencia empírica pueda agotarse en meditaciones acerca de la estructura transcendental del mundo social. Una investigación sociológica que parte del plano de la intersubjetividad, no puede, como es notorio, desarrollarse en la forma clásica de un análisis transcendental de la conciencia, sea éste neokantiano o fenomenológico. Puesto que las reglas transcendentales que una sociología comprensiva debe aclarar, varían bajo condiciones empíricas; puesto que ya no pueden considerarse como propiedades invariables de una conciencia transcendente

[165] CICOUREL, loc. cit., p. 169.

a los fenómenos, pueden hacerse accesibles a la investigación empírica. De ahí, que la intención de Garfinkel no sea falsa como tal; pero para cumplirla, Garfinkel habría de abandonar los presupuestos fenomenológicos y pasar al terreno de la lingüística: sólo entonces, podría aprehender esas reglas de interpretación, conforme a las que el agente define su situación y su comprensión, como lo que realmente son, como reglas de una comunicación rectora de la acción.

Los límites del planteamiento fenomenológico se tornan claros, si tenemos presentes las dos tareas que el análisis de la constitución del mundo de la vida habría de cumplir para la sociología. La primera la hemos mencionado ya: eliminar las dificultades que surgen en la medición de los hechos sociales. Si sabemos con exactitud cómo se interpretan sucesos y personas en el mundo de la vida de las personas de prueba, podemos adaptar nuestros estándares de medida a ese mundo. Sobre este supuesto básico descansa el estudio de Cicourel. El análisis del mundo de la vida ha de crear los presupuestos para una objetividad de los procedimientos de medida, que resulta inasequible mientras no tengamos en cuenta el filtro que es la subjetividad. Pero esta consideración conduce a engaño. Pues, parte tácitamente de que el análisis del mundo de la vida no está ligado a ese mismo proceso de traducción que supuestamente cabría obviar con la ayuda de ese análisis.

Pues bien, los fenomenólogos han partido siempre de la experiencia de su mundo individual de la vida para llegar por abstracción y generalización a las operaciones de la subjetividad fundadora de sentido. Mas por esta vía, es posible que pueda investigarse la constitución del mundo de la vida en su generalidad abstracta; pero lo que no podemos es dar con un mundo de la vida particular e históricamente concreto, ni siquiera con el del fenomenólogo mismo. Ciertamente que cabe describir en términos fenomenológicos cómo sólo puede haber mundos de la vida inalienablemente individuales. Pero esta constatación abstracta no nos sirve todavía para superar la barrera existente entre la descripción fenomenológica de la estructura del mundo social de la vida en general y la aprehensión de cada mundo individual posible, ya se trate del mundo de la vida de un individuo particular o del de un grupo social. En este caso, ya no basta con una generalización de la propia experiencia, que fue en lo que siempre se quedó Schütz como buen discípulo de Husserl. Antes bien, en este caso el sociólogo de orientación fenomenológica ha de hablar con su prójimo. Tiene que acogerse a una comunicación que lo une con el otro y que, si la individualidad del mundo de la vida significa algo, es también el único camino para atinar con lo particular por mediación de categorías generales: pues el lenguaje hablado en que nos cercioramos de nuestra propia individualidad y de la de los otros, es el único medio en que se cumple la dialéctica de lo particular y lo uni-

versal. No podemos satisfacer las condiciones metodológicas de la experiencia comunicativa tratando de rebasarla por vía fenomenológica. Si no queremos cercenarla apresuradamente mediante objetivaciones engañosas, esa experiencia exige la ejercitación en el marco ya constituido de la intersubjetividad de sujetos que conviven y actúan conjuntamente; exige el aprendizaje de patrones de lenguaje concretos.

El análisis de la constitución del mundo de la vida no puede dar de sí lo que Cicourel metodológicamente se promete de él. El sociólogo ilustrado por la reflexión acerca de la predecisiones que la práctica cotidiana comporta, ya no puede imponer ingenuamente a los hechos sociales sus estándares de medida. Pero la reflexión sobre las condiciones de la experiencia comunicativa no puede dispensarnos de la coerción metodológica dimanante de esa comunicación, a lo sumo podemos adoptar frente a esa coerción una actitud metódica. Sólo podemos aprehender la estructura de los mundos individuales de la vida por vía de las comunicaciones convertidas socialmente en hábitos; y las reglas que las rigen, sólo podemos aprenderlas, participando sistemáticamente y no, como supone Schütz, por intuición fenomenológica, o como suponen Cicourel y Garfinkel, mediante experimentos diseñados desde la fenomenología.

El recurso de la sociología a la fenomenología no solamente tiene la función de justificar frente al objetivismo de los procedimientos usuales el llamado enfoque subjetivo; tiene también por objeto diferenciar este enfoque, de suerte que la sociología comprensiva pueda prescindir de todo marco funcionalista sin tener que agotarse por ello en historia de la cultura. Las descripciones de los valores culturales y los análisis de roles están orientados a la explicitación del sentido subjetivamente supuesto. Pero como los análisis de roles no bastan, como es notorio, para explicar causalmente o predecir el decurso de las acciones sociales, parece inevitable, o bien limitarse a una historia sistemática de la cultura, o retornar a un análisis de orientación objetiva. Es el camino que emprende el funcionalismo al incluir condiciones no normativas y proponerse presentar el sistema en su contexto objetivo. Frente a ello, la fenomenología parece llamada a salvar la pretensión de exclusividad del enfoque subjetivo del análisis sociológico.

El análisis de roles supone que la acción social viene motivada por expectativas sancionadas de comportamiento de los grupos de referencia. Lo que por parte del grupo está institucionalizado como expectativa típica, aparece al individuo en forma de un deber. Pues bien, para explicar la desviación del comportamiento actual respecto de las normas de comportamiento, desviación con la que hemos de contar siempre, basta cambiar de perspectiva: en lugar de recurrir a los plexos objetivos que configuran la fuerza motivante del sentido subjeti-

vamente supuesto o que se entrecruzan con ella, lo que en verdad necesitamos, o a lo menos así parece, es profundizar la orientación subjetiva del enfoque del análisis. Si distinguimos entre el rol como norma social y la efectiva ejecución del rol, entonces, la situación biográfica del actor nos suministra la clave para la inevitable incongruencia. En cuanto analizamos el comportamiento de rol a partir de la perspectiva del agente que ha de haberse acerca de sus propios roles, las desviaciones con respecto a la norma pueden aclararse fenomenológicamente. Erving Goffman, que con sus ingeniosos estudios particulares hizo honor en ciencias sociales a la mirada educada por la fenomenología y que por ello es considerado como uno de los representantes del nuevo *West Coast Approach*[166], ha distinguido en este sentido entre *role* y *role perfomance* o *role enactment:* «El rol puede definirse ahora, en esta versión concreta, como la respuesta típica de los individuos en una posición particular. Por supuesto, que debe distinguirse entre el rol típico y la efectiva ejecución del rol por un individuo concreto. Entre la respuesta típica y la respuesta efectiva cabe esperar en general alguna diferencia aunque sólo sea porque la posición de un individuo, digámoslo en los términos ahora en boga, dependerá en cierto modo del cambiante hecho de cómo percibe y define su situación. Donde existe un marco normativo para un rol dado cabe esperar que las complejas fuerzas que actúan sobre los individuos en una posición relevante asegurarán que el rol típico se aparte en cierto grado del modelo normativo, pese a la tendencia que se da en la vida social a transformar lo que por lo común se hace en lo que debe hacerse. En general, pues, hay que distinguir entre rol típico, los aspectos normativos del rol y la ejecución efectiva del rol por parte de un individuo particular»[167].

Los roles están siempre insertos en el mundo de la vida social del agente. Este rol «situado» no coincide con la norma que el rol lleva aneja[168]. Goffman ha estudiado esta incongruencia sobre todo desde el punto de vista de la distancia con respecto al rol[169]. Cuando esa distancia es grande dominamos soberanamente el repertorio de expectativas de comportamiento: podemos «bordar» el rol, utilizarlo ma-

---

[166] Cfr. *Asylums, Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates,* N. Y., 1961; *Encounters,* Indianápolis, 1961; *Stigma, Notes on the Management of spoiled Identity,* Englewood Cliffs, 1963.

[167] *Encounters,* loc. cit., p. 93.

[168] En Alemania se han expuesto puntos de vista parecidos en una discusión sobre el modelo dahrendorfiano de Homo Sociologicus: H. P. BAHRDT, «Zur Frage des Menschenbildes in der Soziologie», en: *Archives Eur. Soc.* II, 1961, Nr. 1, pp. 1 ss. Bahrdt es de los pocos que mantienen un enfoque fenomenológico. Sobre la problemática del concepto de rol, cfr. ahora también H. POPITZ, «Der Begriff der sozialen Rollen», en: *Recht und Staat,* H. 331/332, Tübingen, 1967.

[169] «Role Distance», en: *Encounters,* loc. cit., pp. 85 ss.

nipulativamente, llevar su representación hasta el final, someterlo a una discontinuidad irónica o retraernos de él; cuando la identificación con el rol es grande *somos dependientes*, apenas *estamos a la altura del rol*, vivimos bajo su dictado. Cicourel menciona otras dimensiones de la inserción de los roles sociales en el contexto del mundo de la vida. En todos los casos la interpretación subjetiva de la situación de acción determina la asunción de rol *(role-taking)*. La inserción del rol en el mundo de la vida y con ello las condiciones de la transformación de las normas vigentes en motivos de acción sólo pueden, por tanto, aclararse a su vez mediante un análisis del mundo de la vida: a partir del sentido típicamente supuesto de las expectativas de comportamiento, hemos de remontarnos a las reglas de interpretación conforme a las que el agente define su situación y su autocomprensión. «Los patrones de respuesta pueden capacitarnos para inferir la existencia y propiedades sustantivas de las normas, pero esos patrones no nos dicen cómo percibe el actor el rol del otro y cómo configura después conforme a esa percepción su propio auto-rol. No explican la percepción e interpretación diferenciales de las normas y su carácter practicado e impuesto en la vida diaria... Concepciones «típicas» y a veces no formuladas acerca de lo que es apropiado o se espera, proveen al actor de un modelo implícito para evaluar y participar en la conducta normativa (practicada e impuesta). Un problema empírico que la sociología apenas ha tocado es el de cómo el actor afronta las discrepancias entre las reglas formalmente formuladas o explícitas, su expectativa de lo que se espera de él o es apropiado, y el carácter practicado e impuesto tanto de las reglas explícitas como de las no explícitas» [170].

Cicourel insiste en la separación entre *rules of conduct* y *basic rules of every day life:* las reglas transcendentales conforme a las que está construido el mundo social de la vida de un individuo, cobran así el significado de reglas de transformación para la traducción de normas vigentes en motivos de acción. Determinan la situación de acción en que se «asumen» las normas.

Ahora bien, estas reglas de interpretación *no* constituyen una dotación invariable de la economía vital concreta de los individuos o de los grupos; cambian continuamente con las estructuras del mundo de la vida, a veces en desplazamientos continuos e imperceptibles y a veces de golpe o revolucionariamente. De ellas se dice expresamente que han de ser objeto de investigación empírica. No constituyen algo último, sino que por su parte son producto de procesos sociales que hay que traer a concepto. Es claro que las condiciones empíricas bajo las que se forman reglas transcendentales que fijan el orden constitu-

[170] CICOUREL, loc. cit., pp. 202 s.

tivo de un mundo de la vida son por su parte resultado de procesos de socialización. Por eso no veo cómo podrían entenderse esos procesos sin recurrir a normas sociales; mas si esto es así, aquellas reglas de interpretación no pueden en principio separarse de las reglas de la acción social. Sin recurrir a normas sociales no podrían explicarse ni el nacimiento ni la transformación del «orden constitutivo» de un mundo de la vida, y, sin embargo, es verdad que ese orden constituye por su parte el fundamento para la traducción individual de las normas a acciones, de las que a su vez colegimos qué se considera norma.

Ciertamente, que la distinción analítica entre reglas de interpretación y normas sociales está lejos de carecer de sentido. Pero ambas categorías de reglas no pueden analizarse con independencia la una de la otra. Ambas son momentos del mismo plexo de vida social. Ahora bien, si como hemos señalado, ha de abandonarse la prioridad de un análisis del mundo de la vida, que fuera competencia de una investigación lógico-transcendental en sentido estricto, entonces esas reglas de interpretación operantes siempre en el trasfondo, no son otra cosa que las reglas gramaticales de un lenguaje en cuyas categorías el agente define su situación y su autocomprensión. En esa oscura relación entre *basic rules* y *rules of conduct* reconocemos la relación que entre sí guardan el lenguaje ordinario internalizado y los sistemas de roles. En la acción comunicativa van asociados lenguaje y práctica. Es a lo que Wittgenstein llama conexión entre juego de lenguaje y forma de vida.

El enfoque fenomenológico permanece dentro de los límites del análisis de la conciencia. De ahí que Cicourel y Garfinkel tampoco puedan dar el paso obvio que va del análisis del mundo de la vida, cuya significación lógica permanece dudosa en el marco de una ciencia empírica, al análisis del lenguaje. En las estructuras de conciencia no son capaces de reconocer las palpables reglas de la gramática de los juegos de lenguaje. La razón básica del obstáculo es fácil de mostrar en Schütz; las huellas llevan directamente a Husserl [17]. Schüzt describe la estructuración simbólica del mundo de la vida apoyándose en las *Meditaciones Cartesianas* y en los estudios sobre *Experiencia y Juicio.* En todos sus niveles el mundo de la vida se constituye como un plexo de remisiones, en que cada elemento percibido resalta de un halo de elementos co-dados pero no directamente intuidos. Apercibimos lo dado destacándolo del horizonte de lo simplemente co-dado: «La experiencia por apresentación tiene su particular estilo de confirmación: cada apresentación arrastra sus particulares horizontes apresentados que se refieren a ulteriores experiencias de cumplimiento y confirmación, a sistemas de indicaciones bien ordenadas que inclu-

[17] Cfr. «Symbol, Reality and Society», en: *Collected Papers* I, pp. 287 ss.

yen nuevas síntesis potencialmente confirmables y nuevas anticipaciones no intuitivas»[172].

Puesto que la experiencia primaria viene acuñada de esta guisa por relaciones de apresentación puede haber sistemas de signos que en la etapa de los símbolos se autonomizan formando el lenguaje. Así como en Cassirer el lenguaje, como un sistema de signos entre otros, se funda en la función representativa de la conciencia y la estructuración de la conciencia no es deducida, por su parte, de la comunicación lingüística, así también, en Husserl y Schütz los símbolos lingüísticos tienen su base en la comprehensiva operación apresentativa del yo trascendental. Las mónadas hilan la intersubjetividad lingüística a partir de sí mismas. El lenguaje no es entendido todavía como el tejido, de cuyos hilos penden los sujetos y en los que empiezan formándose como sujetos.

7. El enfoque lingüístico

7.1. Hoy la problemática tradicional de la conciencia ha sido sustituida por la problemática del lenguaje: la crítica transcendental del lenguaje disuelve la de la conciencia. Las «formas de vida» de Wittgenstein, que corresponden a los «mundos de la vida» de Husserl, no obedecen ya a las reglas de síntesis de una conciencia en general, sino a las reglas de la gramática de los juegos de lenguaje. De ahí que la filosofía lingüística no entienda ya, como la fenomenología, la conexión entre intención y acción a partir de una constitución de plexos de sentido, es decir, en el marco transcendental de un mundo que se construye a partir de actos de conciencia. El entrelazamiento de intenciones, con que también se topa el estudio de la acción intencional, ya no se explica por una génesis transcendental del «sentido», sino mediante un análisis lógico de significados lingüísticos. El análisis lingüístico conduce, al igual que el fenomenológico, a la fundamentación de una sociología comprensiva que estudia la acción social en el plano de la intersubjetividad. Pero la intersubjetividad ya no se establece por el recíproco entrelazamiento de perspectivas virtualmente intercambiables de un mundo de la vida, sino que viene dada con las reglas gramaticales de las interacciones regidas por símbolos. Las reglas transcendentales conforme a las que se estructuran los mundos de la vida nos resultan ahora accesibles (en términos de análisis del lenguaje) en las reglas de los procesos de comunicación.

Este desplazamiento de enfoque analítico tiene como primer fruto una trasposición del plano de investigación. Las acciones sociales

[172] Schütz, loc. cit., p. 296.

pueden ahora analizarse del mismo modo que las relaciones internas entre símbolos. El paradójico postulado de una investigación empírica en actitud trascendental ya no necesita conducir a malentendidos, puede cumplirse sencillamente mediante análisis del lenguaje. Pues las reglas lingüísticas conforme a las que se enlazan los símbolos son accesibles a un análisis empírico en tanto que estados de cosas que pueden aprehenderse en términos descriptivos, y por otro, son datos de orden superior que no se constituyen en el plano de los hechos sino en el plano de los enunciados sobre hechos. Las investigaciones lingüísticas son siempre análisis lógicos de orientación empírica. Y a este plano se ve remitida también ahora la sociología comprensiva. Con ello la situación se torna más unívoca. Pues ya no es preciso partir de los procedimientos lógico-transcendentales que hasta ahora estaban reservados a la filosofía y que sólo se habían acreditado en una determinada tradición.

Queda excluida toda confusión entre este plano de reflexión y el plano de los enunciados experimentalmente comprobables. El análisis del lenguaje, en tanto que análisis transcendental, contrasta unívocamente con la comprobación de hipótesis legaliformes. El enfoque lingüístico debe esta univocidad a su extrema oposición al behaviorismo. Mientras que éste identifica la sociedad con la naturaleza por vía de una reducción de la acción a comportamiento y adopta frente a las diferencias estructurales de los ámbitos objetuales una posición decididamente agnóstica, la filosofía lingüística despoja a las formas de comportamiento lingüísticamente mediadas de todo aspecto de naturaleza y sublima idealísticamente la sociedad convirtiéndola en un plexo de símbolos. Pone a los hechos sociales totalmente del lado de los sistemas de símbolos. En lo que toca a la sociología como ciencia experimental, ambas posiciones apelan al mismo fundamento, a una estricta separación entre enunciados y hechos. Las relaciones internas entre signos son lógicas, las relaciones externas entre sucesos son empíricas. Y así como el enfoque behaviorista reclama las acciones sociales para uno de los lados, el enfoque lingüístico las reclama para el otro; ambos guardan en este aspecto una relación de complementariedad. Sin embargo, la identificación de las relaciones sociales con relaciones internas resultaría aún menos convincente que su equiparación positivista con relaciones externas, si la filosofía lingüística entendiera el lenguaje simplemente como sistema de signos. El acceso en términos de análisis del lenguaje al ámbito de la acción social sólo es plausible si las relaciones internas entre símbolos implican ya siempre relaciones entre acciones. La gramática de los lenguajes sería entonces, por su propio sentido inmanente, un sistema de reglas que establecen relaciones entre comunicación y praxis posible: «Parecerá menos extraño que las relaciones lógicas se asemejen a relaciones entre proposiciones una vez nos percatemos de que las rela-

ciones lógicas entre proposiciones dependen por su parte de relaciones sociales entre hombres»[173].

El análisis del lenguaje sólo pudo resultar relevante para la metodología de la sociología comprensiva una vez que el positivismo lógico hubo recorrido *dos etapas de autocrítica:* ambas etapas de reflexión vienen marcadas por Wittgenstein. El *Tractatus* pone ante la conciencia el papel transcendental del buscado lenguaje universal de la ciencia. Las *Investigaciones Filosóficas* penetran después como ficción ese «lenguaje en general» de tipo transcendental y descubren en las gramáticas de las comunicaciones habitualizadas en el medio del lenguaje ordinario las reglas conforme a las cuales se constituyen las formas de vida. Podemos distinguir la etapa de reflexión transcendental de la etapa de reflexión socio-lingüística. En las cesuras de la biografía de Wittgenstein se torna visible un tránsito sistemático que se echa en falta en el desarrollo análogo de la fenomenología por Schütz. Lo cual arroja luz sobre los problemas que se hubieran planteado si, al aplicarse al análisis sociológico, la fenomenología se hubiera hecho cuestión, con la misma radicalidad que Wittgenstein, de la cesura entre el análisis transcendental del mundo de la vida en general y los análisis de los mundos de la vida efectivamente existentes.

El *transcendentalismo lingüístico* del primer Wittgenstein, como ya vio con claridad Stenius y ha subrayado Apel[174], es análogo en muchos aspectos a la filosofía transcendental kantiana de la conciencia: a la conciencia transcendental responde el lenguaje universal que refleja al mundo. La forma lógica de este lenguaje establece a priori las condiciones de los enunciados posibles sobre estados de cosas. Los estados de cosas, cuando existen, son los hechos; la suma de todos los hecho es el mundo; dicho kantianamente, el mundo de los fenómenos. A las categorías de la intuición y el entendimiento, como condiciones trascendentales de la objetividad de la experiencia y conocimiento posibles, corresponde la sintaxis del lenguaje universal de la ciencia, que fija y circunscribe los límites dentro de los cuales son posibles a priori enunciados dotados de sentido acerca de lo que es el caso. Este transcendentalismo lingüístico recobra la crítica de la razón pura en términos de crítica del lenguaje al tiempo que lleva a remate la vieja crítica nominalista del lenguaje que el neopositivismo había hecho de nuevo suya.

---

[173] P. Winch, *The Idea of a Social Science,* loc. cit., p. 126.

[174] E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus,* Oxford 1960, cap. X: «Wittgenstein as a Kantian Philosopher», pp. 214 s.; también : K. O. Apel, «Die Entfaltung der Sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften», en: *Phils. Jahrbuch,* 72, München, 1975; del mismo autor: «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehen», en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 63, 1966, 1, p. 49. Mi interpretación de Wittgenstein viene esencialmente determinada por las investigaciones de Apel.

La crítica del lenguaje tuvo siempre que ver con el afán de poner precisión en un lenguaje ordinario que hace burla del pensamiento puro. El presupuesto de esa crítica es la diferencia entre la forma del pensamiento y la estructura de la expresión lingüística cotidiana. El último Wittgenstein cuenta incluso con una apariencia transcendental que resulta del empleo de categorías lingüísticas allende el plexo lógico en que únicamente pueden tener sentido. La crítica de la razón pura adopta en el plano de la crítica del lenguaje la forma de una «lucha contra el embrujamiento de nuestro entendimiento por los medios de nuestro lenguaje». Pero frente a sus posteriores ideas, el Wittgenstein del *Tractatus* está convencido de que la forma lógica del intelecto, que es la que suministra el canon para el correcto trabajo del lenguaje, no hay que buscarla en las gramáticas vividas del propio lenguaje ordinario: «Es imposible de toda imposibilidad extraer directamente de él (del lenguaje ordinario) la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que de la forma exterior del disfraz no es posible inferir la forma lógica del pensamiento disfrazado. Porque la forma externa del vestido está hecha para fines muy distintos que el de dar a conocer la forma del cuerpo» [175]. Pero las formulaciones hechas en el lenguaje ordinario pueden medirse aplicándoles como criterio un lenguaje ideal que copia el mundo y cuya estructura lógica fija el universo de posibles enunciados dotados de sentido. Así pues, para cada proposición recibida existe un, y sólo un, análisis completo; este análisis coincide con la reconstrucción de la proposición en el lenguaje lógicamente transparente de la ciencia. Todas las proposiciones naturales que no sean susceptibles de tal transformación pueden eliminarse como sinsentidos.

El patrón para este lenguaje unitario de la ciencia lo suministran los *Principia Mathematica*. El lenguaje universal tiene una estructura atomística: toda proposición compleja puede reducirse a proposiciones elementales. Es veritativo-funcional: los valores de verdad de las proposiciones dependen de los valores de verdad de sus argumentos. Se corresponde con la realidad en el sentido de una función de copia; cada proposición elemental se hace corresponder a un hecho; mas la peculiar radicalidad de Wittgenstein no se muestra tanto en la recomendación de tal lenguaje universal cuanto en la reflexión acerca de su significado. Mientras que el positivismo cultiva el análisis del lenguaje con una intención metodológica y acaba convirtiéndolo en una ciencia formal, Wittgenstein, a contracorriente del pensamiento reduccionista, hace valer la cuestión epistemológica de cómo el lenguaje torna posible el conocimiento. Desde este punto de vista la sintaxis lógica del lenguaje unitario se revela como una lógica trascendental

175 *Tractatus* 4.002.

en sentido estricto. Punto de partida es la concepción nominalista que excluye una reflexividad del lenguaje: «Ninguna proposición puede decir nada acerca de sí misma, porque el signo de ella nunca está contenido en sí mismo» (3.332). Wittgenstein, al aplicar la teoría de los tipos de Russell al lenguaje universal, hace de ella un uso epistemológico: «La proposición puede representar la realidad, pero no puede representar lo que tiene en común con la realidad para poder representarla —la forma lógica—. Para poder representar la forma lógica tendríamos que poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, ésta se refleja en *ella*... *Lo que halla expresión en el lenguaje* no podemos expresarlo por el lenguaje» (4.12, 4.121).

Las proposiciones permitidas en el lenguaje universal corresponden exclusivamente a estados de cosas, que, cuando existen, representan hechos en el mundo. Las proposiciones que, como son las del *Tractatus,* tienen por misión expresar la forma lógica bajo la que podemos representar con sentido estados de cosas, se refieren reflexivamente al lenguaje universal como tal y no pueden por tanto pertenecer a él. No cumplen las condiciones lógicas de enunciados empíricamente dotados de sentido. Formulando lo inexpresable, atraen nuestra atención sobre el puesto universal del lenguaje.

Wittgenstein se sirve, como Husserl, de la metáfora del horizonte: todo lo ópticamente perceptible nos está dado en un campo visual, pero la sección centrada en el ojo que ve, la perspectiva, no la vemos como tal, se muestra en el horizonte de lo percibido. Así ocurre también con la lógica del lenguaje; junto con la forma lógica para todos los enunciados pensables acerca de lo intramundano fija también las estructuras del mundo: «Los límites del lenguaje significan los límites del mundo» (5.6). Pero la verdad de estos enunciados metalingüísticos se muestra en su imposibilidad lógica: puesto que la lógica establece con necesidad trascendental el marco de nuestra visión de lo intramundano, es decir, lo que es el mundo como tal, esto no puede expresarse en el lenguaje mismo. «La Lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites. No podemos, pues, decir en Lógica: "En el mundo hay esto y aquello, pero no lo de más allá." Pues esto parecería presuponer que excluimos ciertas posibilidades y eso no puede ser, pues de lo contrario, la Lógica tendría que rebasar los límites del mundo si, en efecto, pudiese considerar esos límites también desde el otro lado...; tampoco podemos, pues, decir lo que no podemos pensar» (5.61).

Wittgenstein escapa a la dialéctica hegeliana del límite, porque lo único que hace es repetir, sometiéndola a una refracción autocrítica, la *restricción crítica* de Kant del uso de la razón al conocimiento intelectivo: el lenguaje de su propia filosofía trascendental *ya no es* afirmativo.

El principio de que la lógica es transcendental lo glosa Wittgens-

tein con la proposición: «La lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo» (6.13). Esto no significa que la lógica pudiera formularse como un sistema de proposiciones que reflejaran el mundo en conjunto como las proposiciones elementales, los hechos particulares —pues, la lógica no es una doctrina—. Antes bien, en el uso de proposiciones en forma lógica se refleja al tiempo la estructura del mundo como algo co-dado que se muestra en el lenguaje pero que no puede expresarse mediante proposiciones. En el sentido de esta especulación muda se dice todavía en las *Philosophischen Bemerkungen*, que preparan el tránsito a la filosofía posterior: «Lo que pertenece a la esencia del mundo, es algo que no puede decirse, y la filosofía, si pudiera decir algo, tendría que describir la esencia del mundo. Pero la esencia del lenguaje es una copia de la esencia del mundo; y la filosofía como administradora de la gramática puede, en efecto, aprehender la esencia del mundo; sólo que no en oraciones del lenguaje, sino en las reglas de ese lenguaje que excluyen las conexiones de signos carentes de sentido» [176].

La crítica del lenguaje, al demostrar el sinsentido de las proposiciones metafísicas, nos trae a la conciencia que aquello que no puede decirse puede empero mostrarse por sí solo: «Significará lo no decible, exponiendo con claridad lo decible» (4.115). En consonancia con las tradiciones místicas, Wittgenstein recomienda la ejercitación en la crítica del lenguaje como una especie de ejercicio espiritual que permite ver a quien guarda silencio la inefable esencia del mundo. Es lo suficientemente positivista como para proseguir en nombre del entendimiento la erradicación de la reflexión y no dejar ningún término medio entre la coacción de la exposición deductiva y el pathos de la intuición directa. Si bien es verdad que el primer Wittgenstein quiebra también el hechizo positivista en la medida en que se percata de la lógica del lenguaje como de una red transcendental tensada en torno al bloque de los hechos. Se percata de que los afanes purgativos que caracterizan la crítica del lenguaje han de servirse a su vez de un lenguaje que es tan metafísico como aquél contra el que se dirige y que, sin embargo, es índice de experiencias que están lejos de ser nada. Por esta vía autonegadora de una mística que habla indirectamente repite Wittgenstein la idea básica de la filosofía transcendental: «El sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo» (5.632).

La unidad de este sujeto trascendental se quiebra al romperse la unidad del lenguaje universal: el programa que en términos de teoría del conocimiento había sentado Wittgenstein en el *Tractatus* y que en el plano metodológico había sido traducido al programa de una ciencia unitaria, resultó impracticable. No es menester recapitular aquí

---

176 *Phil. Bem.* 54.

una vez más las dificultades de principio que se oponen al análisis reductivo de las expresiones lingüísticas [177]. No es posible encontrar una base independiente de *proposiciones elementales;* es claro que también los componentes elementales de un lenguaje sólo tienen sentido como parte de un sistema de proposiciones. La exigencia de *funcionalidad veritativa* sólo puede cumplirse a costa de caer en el fisicalismo. Y, sin embargo, no pueden señalarse reglas conforme a las cuales los enunciados intencionales pudieran traducirse a un lenguaje extensional. Finalmente, la idea de que el lenguaje universal es *copia* del mundo no resultó ser más que un supuesto metafísico. La concepción nominalista del lenguaje, que sólo permite una correspondencia descriptiva entre signos y estados de cosas, es claro que no hace justicia a la irreductible diversidad de modos del lenguaje. No existe una forma de aplicación privilegiada de las proposiciones a la realidad: «Existen innumerables clases de empleo de todo eso que llamamos "signos", "palabras", "oraciones". Y esta diversidad no es nada fijo, algo dado de una vez por todas, sino que surgen nuevos tipos de lenguaje, juegos de lenguaje, como podemos llamarlos, y otros envejecen y son olvidados... Sería interesante comparar la diversidad de instrumentos del lenguaje y de sus formas de uso, la diversidad de tipos de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho acerca de la estructura del lenguaje. (Y también el autor del *Tractatus Logicus-Philosophicus)*» [178].

La denominación, que es lo único que el nominalismo permite como forma de correspondencia descriptiva entre signos y estados de cosas, es además, un modo derivado: «Podemos decir: por el nombre sólo pregunta con sentido quien ya sabe qué hacer con él» [179]. La función de reflejar la realidad presupone ya formas elementales de empleo del lenguaje que varían con el lenguaje mismo: «Mandar, preguntar, narrar, conversar, pertenecen a nuestra historia natural tanto como el caminar, el comer, el beber, el jugar» [180].

El lenguaje ideal que antaño Wittgenstein había tenido en mientes, no es algo que se siga de forma descriptivamente concluyente de un «lenguaje en general» de tipo transcendental. Podemos a lo sumo engendrar lenguajes de precisión según reglas convencionales. Carnap prosiguió el análisis del lenguaje por esta vía de una construcción de lenguajes de la ciencia. Tales construcciones acaban contentándose con el *status* de una ciencia auxiliar de la metodología. Del nivel lógico-trascendental de reflexión, que el *Tractatus* había alcanzado,

---

[177] Cfr. J. O. URMSON, *Philosophical Analysis,* Oxford, 1965 [4], en especial pp. 130 ss.

[178] *Phil. U.* 23.

[179] *Phil. U.* 31.

[180] *Phil. U.* 25.

no hay, empero, ningún camino de vuelta al positivismo. También la jerarquía de posibles lenguajes formalizados presupone el lenguaje ordinario como metalenguaje inevitablemente último. El análisis reflexivo del lenguaje se encarga de esta capa residual e intenta lo que el *Tractatus* había declarado humanamente imposible: obtener la lógica del lenguaje a partir del lenguaje ordinario mismo. «Qué extraño», se dice ya en las *Philosophische Bemerkungen,* «que la lógica hubiera de ocuparse de un lenguaje ideal y no del nuestro. ¿Pues qué habría de expresar ese lenguaje ideal? Sin duda, lo que ahora expresamos en nuestros lenguajes corrientes; entonces, son éstos los que ha de investigar la lógica. O quizá la lógica tenga que investigar otra cosa: pero, ¿cómo puedo saber, entonces, de qué se trata? —el análisis lógico de algo que tenemos, no de algo que no tenemos—. El análisis lógico es, pues, análisis de las oraciones tales como son. (Sería raro que la sociedad humana hubiera hablado hasta aquí sin llegar a reunir una sola oración correcta)» [181].

Sólo con este giro cobra el análisis del lenguaje significación para la fundamentación de una sociología comprensiva.

7.2. La elaboración de un lenguaje universal sólo había implicado metodológicamente la delimitación «del controvertible ámbito de las ciencias de la naturaleza» (4.113). El *Tractatus* sólo había encomendado a la filosofía con respecto a las ciencias la tarea purgativa de cuidar que «no se diga nada que no pueda decirse, por tanto sólo proposiciones de la ciencia de la naturaleza —algo, pues, que nada tiene que ver con la filosofía—» (6.53). El sentido de los enunciados permisibles desde el punto de vista de la lógica del lenguaje se determinaba conforme al modelo de las proposiciones de las ciencias naturales; de ahí, que el análisis del lenguaje, cuya finalidad es eliminar el sinsentido, permanezca negativamente referido a las ciencias de la naturaleza. Al final del *Tractatus* nos topamos con una peculiar consideración que glosa una vez más esta idea. Como no se permiten proposiciones que trasciendan los hechos, no puede haber proposiciones de ética que tengan sentido: las proposiciones no pueden expresar nada superior (6.42). Las proposiciones éticas tienen un sentido normativo; a tales normas no corresponde en el mundo hecho alguno. Tales mandatos se dirigen a la voluntad de los sujetos agentes; pero éstos no tienen el carácter de algo intramundano. Así, las proposiciones éticas pueden caracterizar a lo sumo un mundo en conjunto. Si hubiera una ética sería transcendental: «Si la buena o la mala voluntad cambian el mundo, sólo pueden cambiar los límites del mundo, no los hechos; no aquello que puede expresarse por el lenguaje. En una pa-

181 *Phil. Bem.* 3.

labra, el mundo ha de convertirse, entonces, en otro mundo. Tiene, por así decirlo, que menguar o crecer como un todo. El mundo del afortunado es distinto que el del desgraciado» (6.43).

Esta consideración hipotética tiene el carácter de un experimento mental que valiéndose del caso de las proposiciones éticas tiene por fin aclarar una vez más los límites del lenguaje universal y con ello los límites de la posibilidad de hablar con sentido. Las proposiciones éticas fijan un orden normativo. No pueden tener sentido en un lenguaje que sólo permite enunciados acerca de hechos. En el plano transcendental, sólo podrían cobrar sentido si el orden éticamente proyectado cobrara simultáneamente la obligatoriedad de un orden gramaticalmente necesario. Pero, esta idea es absurda mientras sea la relación de reflejo o copia la que determina ontológicamente de una vez por todas la relación entre lenguaje y realidad. Sólo cuando se abandona este presupuesto, se torna visible una dimensión, en que, junto con la gramática del lenguaje, puede simultáneamente cambiar la aplicación del lenguaje a la realidad. El transcendentalismo del lenguaje se convierte, entonces, de alguna manera en ético; la gramática cobra el poder de establecer ella misma los límites de mi mundo, en principio mudables.

Cuando Wittgenstein hubo de abandonar la idea del lenguaje unitario y de un mundo de hechos que en términos positivistas queda reflejado en él, toma en serio aquel experimento mental. Si los lenguajes empíricos, pese a ser tales, determinan transcendentalmente diversas y variables visiones del mundo, entonces el mundo fijado lingüísticamente pierde su carácter exclusivamente teorético. La relación entre lógica del lenguaje y realidad se convierte en una relación práctica. El mundo determinado gramaticalmente es ahora el horizonte en que es interpretada la realidad. Interpretar diversamente la realidad no significa dar distintas interpretaciones selectivas a hechos describibles dentro de un mismo sistema de referencia; sino que significa, más bien, proyectar diversos sistemas de interpretación. Estos ya no se determinan conforme al criterio teorético de una correspondencia entre signos y estados de cosas. Antes bien, cada uno de los sistemas de referencia fija prácticamente actitudes que prejuzgan una determinada relación entre signos y estados de cosas: existen tantos tipos de «estados de cosas» cuantas gramáticas hay. Interpretar diversamente la realidad no significa en este plano lingüístico-transcendental interpretarla «sólo» diversamente, sino que significa integrar la realidad en diversas formas de vida. En la filosofía última de Wittgenstein la depotenciación del monopolio lingüístico de las ciencias de la naturaleza deja espacio libre para un pluralismo de lenguajes naturales que ya no retienen teoréticamente la realidad en un único marco de visión del mundo, sino que la sitúan prácticamente en diversos mundos de la vida. Las reglas de estos juegos de lenguaje constituyen gramáticas

tanto de lenguajes como de formas de vida. A toda ética o forma de vida corresponde su propia lógica, es decir, la *gramática* de un *juego de lenguaje* determinado y no reductible. Tampoco ahora pueden expresarse proposiciones éticas; sólo que la gramática que el análisis del lenguaje permite hacer transparente, es ahora, ella misma, una gramática ética: no es ya la lógica de un lenguaje unitario del universo de los hechos, sino el orden constitutivo de un mundo social de la vida.

Con ello, el análisis positivista del lenguaje alcanza su *segunda etapa,* la etapa de la *autorreflexión socio-lingüística.* La Crítica del lenguaje efectúa el tránsito de la Crítica de la Razón Pura a la Crítica de la Razón Práctica. Pues con la identificación de lenguaje y forma de vida, la razón práctica se convierte en universal: también el lenguaje de las ciencias de la naturaleza se constituye ahora en el marco práctico de *un* juego de lenguaje. El análisis del lenguaje pierde en este nivel de reflexión su exclusiva significación de lógica de la ciencia, que podía reclamar en el *Tractatus:* ya no delimita el controvertible ámbito de las ciencias de la naturaleza. En lugar de eso, cobra un significado especial para las ciencias sociales: no sólo delimita el ámbito de la acción social, sino que lo abre o alumbra.

La clarificación lógica del lenguaje universal sólo podía tener para la investigación la tarea propedéutica de deslindar, con las reglas de un lenguaje empirista, el ámbito de enunciados posibles empíricamente dotados de sentido. El análisis lógico del lenguaje ordinario, en cambio, al analizar las gramáticas de las formas de vida, da de lleno en el ámbito objetual de las ciencias sociales mismas. Como «administradora de la gramática», la filosofía aprehende, siquiera indirectamente, la esencia del mundo. Este mundo era antaño el mundo de la naturaleza; los hechos del mundo eran sucesos naturales, es decir, objeto de las ciencias de la naturaleza. Estas se refieren a lo intramundano, no a la «esencia del mundo». Mas tras el rechazo del *Tractatus,* el análisis del lenguaje aprehende muchas gramáticas; en ellas se refleja la esencia del mundo. Pero si la sociedad está constituida de tales mundos de la vida, entonces son estos mundos los «hechos» a que la sociología ha de referirse. De ahí que los hechos sociales tengan un *status* distinto que los sucesos naturales, y las ciencias sociales un *status* distinto que las ciencias de la naturaleza. Mientras que antaño el análisis del lenguaje sólo podía y tenía que aclarar los presupuestos lógico-trascendentales de las ciencias naturales, a las cuales identificaba con la ciencia en general, ahora ese análisis del lenguaje coincide, por su propia estructura, con una sociología comprensiva. Ambos analizan las reglas de los juegos de lenguaje como formas de mundos sociales de la vida.

Este es el punto de partida de la fundamentación lingüística de la sociología comprensiva, fundamentación que Peter Winch emprende

basándose en Wittgenstein. «Verdad es que el punto de vista del epistemólogo es distinto del del sociólogo, pero si los argumentos de Wittgenstein *son sostenibles*, de eso (es decir, del concepto de «forma de vida») será de lo que habrá que ocuparse antes o después. Esto significa que las relaciones entre sociología y epistemología tienen que ser diferentes de, y mucho más cercanas que, lo que habitualmente se ha supuesto... El problema central de la sociología, el de dar una explicación de la naturaleza de los fenómenos sociales en general, pertenece él mismo a la filosofía... Esta parte de la sociología es en realidad epistemología bastarda. Digo «bastarda» porque sus problemas han quedado en buena parte tergiversados y por tanto sujetos a un tratamiento indebido, como una especie de problemas científicos» [182].

Las regularidades objetivas bajo las que, adoptando la perspectiva de las ciencias de la naturaleza, cabe subsumir un comportamiento, por ejemplo, el comportamiento gobernado por estímulos de un perro adiestrado, podemos distinguirlas de las reglas por las que se orientan los agentes. Esta acción regida por reglas es siempre acción comunicativa, porque las reglas no pueden ser reglas privadas para un sujeto particular, sino que han de ser intersubjetivamente válidas para una forma de vida que comparten a lo menos dos sujetos. Un comportamiento gobernado por normas no es lo mismo que un comportamiento gobernado por leyes de la naturaleza y, en consecuencia, pronosticable. Una norma puede quebrantarse, una ley de la naturaleza no puede quebrantarse en absoluto. En relación con la norma que la rige, una acción puede ser correcta o incorrecta; en cambio, una supuesta ley de la naturaleza queda refutada cuando los pronósticos resultan incorrectos: «Lo que pretendo decir es que la prueba de si las acciones de un individuo son la aplicación de una regla, no es si el individuo puede formular esa regla, *sino si tiene sentido* distinguir entre una forma correcta y una forma incorrecta de actuar en relación con lo que está haciendo. Si esto tiene sentido, entonces ha de tener también sentido decir que está aplicando un criterio en lo que hace, aun cuando no formule, e incluso sea incapaz de formular, tal criterio» [183].

La aplicación de un criterio no sólo exige la reproducción del mismo comportamiento (o de los mismos signos) en circunstancias comparables, sino la producción de nuevas formas de comportamiento conformes a la regla: procedemos sintéticamente y no sólo repetitivamente. «Es sólo cuando un precedente ha de aplicarse a una nueva clase de casos cuando se torna patente la importancia y naturaleza de la regla. El tribunal tiene que preguntarse qué implicaba la deci-

[182] WINCH, loc. cit., pp. 42 s.
[183] WINCH, loc. cit., pp. 58 s.

sión anterior y esto es algo que no tiene sentido, sino en un contexto donde la decisión pueda a todas luces considerarse como aplicación, aunque no autoconsciente, de una regla. Y lo mismo cabe decir de otras formas de actividad aparte del derecho, aunque en esas otras actividades puede muy bien ocurrir que la regla nunca se haga explícita. Sólo porque las acciones humanas ejemplifican reglas, podemos hablar de la experiencia pasada como relevante para nuestra conducta actual. Si se tratara de una mera cuestión de hábitos, entonces nuestra conducta actual podría ciertamente venir influida por la forma como actuamos en el pasado: pero esto sería, justo, influencia causal. El perro responde ahora de cierta forma a las órdenes de N a causa de lo que le aconteció en el pasado; si se me manda que continúe la serie de los números naturales por encima de cien, continúo de cierta manera a causa de mi entrenamiento en el pasado; la expresión «a causa de», sin embargo, se está usando de distinta manera en ambas situaciones: el perro ha sido condicionado para responder de cierta forma, mientras que yo conozco la correcta forma de proseguir, en virtud de lo que me fue enseñado» [183 a].

Ciertamente que no basta simplemente con imputar una regla a una secuencia de comportamiento observable. Pues sólo podemos estar seguros de haber identificado un comportamiento regido por reglas, si nosotros mismos, *en vez* del agente, pudiéramos proseguir la serie comportamental sin suscitar contradicción. Sólo de las reacciones de los implicados podemos colegir si hemos dado realmente con la regla de que se trata. El concepto de «seguir una regla» incluye la intersubjetividad de la validez de las reglas. El control del comportamiento regido por reglas sólo es posible, por tanto, en el plano de la intersubjetividad: «Lo cual sugiere que uno tiene que tomar en cuenta no sólo las acciones de la persona cuya conducta se está considerando como candidato para la categoría de seguir una regla, sino también las reacciones de las demás personas a lo que la primera hace. Más específicamente, sólo en una situación en que tiene sentido suponer que cualquier otro podría en principio descubrir la regla que estoy siguiendo, puede inteligiblemente decirse de mí que estoy siguiendo una regla en absoluto» [184].

Winch saca del enfoque lingüístico conclusiones metodológicas que coinciden en buena parte con las de la fenomenología. Las acciones se constituyen de tal suerte en plexos de interacciones lingüísticamente mediadas, que en las formas de comportamiento observable «se encarna» un sentido intersubjetivamente válido. De ahí que una sociología comprensiva haya de proceder de entrada en términos de análi-

183 a WINCH, loc. cit., pp. 62 s.
184 WINCH, loc. cit., p. 30.

sis del lenguaje: entiende las normas rectoras de la acción a partir de la comunicación lingüística cotidiana. De ello se sigue a su vez la dependencia de la formación de la teoría respecto de la autocomprensión de los sujetos agentes. Al igual que Schütz, Winch acentúa la diferencia lógica entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales: «La opinión de Mill es que la comprensión de una institución social consiste en la observación de regularidades en la conducta de sus participantes y en expresar esas regularidades en forma de generalizaciones. Ahora bien, si la posición del investigador sociológico (en sentido amplio) puede considerarse comparable, en sus líneas lógicas fundamentales, a la del científico natural, habría de cumplirse lo siguiente. Los conceptos y criterios conforme a los que el sociólogo juzga que, en dos situaciones, ha sucedido la misma cosa o se ha realizado la misma acción, tienen que entenderse en relación con las reglas que gobiernan la investigación sociológica. Pero aquí nos topamos con una dificultad; pues, mientras que en el caso del científico natural sólo nos las vemos con un conjunto de reglas (a saber: las que gobiernan la propia investigación que el científico está haciendo), aquí, lo que el sociólogo está estudiando, así como su propio estudio de ello, es una actividad humana, y por tanto, una actividad realizada conforme a reglas. Y son estas reglas y no las que gobiernan la investigación del sociólogo, las que especifican qué ha de considerarse como «hacer la misma clase de cosas» en relación con esa clase de actividades» [184 a].

En Winch reaparece también la indicación de que, en sociología, la relación entre el investigador y el ámbito objetual ha de establecerse en el mismo plano de intersubjetividad del que el científico natural se limita a hacer metodológicamente uso cuando comunica con otros implicados en el proceso de investigación [185]. Calladamente, Winch piensa en términos radicales: disuelve la sociología en un tipo especial de análisis del lenguaje. Y no oculta el idealismo que ello encierra. Los hombres actúan como hablan. De ahí que las relaciones sociales sean del mismo tipo que las relaciones entre proposiciones: «Si las relaciones sociales entre los hombres sólo se dan en y a través de las ideas, entonces, puesto que las relaciones entre ideas son relaciones internas, las relaciones sociales tienen que ser relaciones internas» [186]. Sin embargo, estas relaciones internas no son sólo plexos simbólicos de sistemas de signos. Lo que podemos reconstruir en lenguajes formales, es ya una abstracción, que prescinde precisamente

---

[184 a] Winch, loc. cit., pp. 86 s.

[185] «Tiene que ser más bien análoga a la participación del científico natural con sus colaboradores en las actividades de la investigación científica» (Winch, loc. cit., pp. 87 s.).

[186] Winch, loc. cit., p. 123.

de que los lenguajes, en tanto que plexos simbólicos, constituyen simultáneamente plexos empíricos. Las reglas gramaticales son siempre también reglas de las comunicaciones en que uno se ha ejercitado, y éstas sólo se efectúan a su vez en el contexto social de las formas de vida. Para la justificación de una sociología comprensiva en términos de análisis del lenguaje es, por tanto, central el nexo entre juego de lenguaje y forma de vida.

Ciertamente que la afirmación de que las relaciones simbólicas en el marco de los juegos de lenguaje en que uno ha crecido son a la vez relaciones objetivas de interacciones sociales, ha menester justificación. Winch tiene que poder mostrar que la comunicación lingüística remite por razones lógicas a la acción social. La conexión de lenguaje y praxis es la misma que el análisis pragmatista del lenguaje, centrado en la acción comunicativa, aprehende en los sistemas de roles. Pero la filosofía lingüística elige el camino inverso. No parte, como el pragmatismo lingüístico de Mead, del comportamiento adaptativo, sino que trata de deducir lógicamente la inserción del lenguaje en las instituciones sociales. El análisis de Winch conduce, a través de la cuestión de cómo puede identificarse un significado, a la problemática de la aplicación de criterios y termina en el concepto wittgensteiniano de comportamiento regido por reglas. Pero no logra llevarnos más allá de la intersubjetividad de la validez de las reglas lingüísticas; el nexo entre gramática y forma de vida permanece tan oscuro como antes. Winch habría podido obtener del propio Wittgenstein, quien, ciertamente, no trata expresamente este tema, un mejor hilo conductor.

7.3. Wittgenstein entiende los juegos de lenguaje como un complejo de lenguaje y praxis. Se imagina un uso primitivo del lenguaje en que una de las partes grita palabras y la otra actúa conforme a ellas: «Se enseña a los niños a ejecutar *estas* actividades, a utilizar en ellas *estas* palabras, y a reaccionar así a las palabras del otro». (*Philosophische Untersuchungen,* 6). El modelo que es el juego de lenguaje pone en relación el lenguaje con la acción comunicativa: ésta incluye el empleo de símbolos, la reacción a expectativas de comportamiento y un consenso concomitante acerca del cumplimiento de expectativas, que, cuando queda perturbado, exige se corrija la falta de acuerdo. Pues, de otro modo, la interacción se interrumpe y destruye. El juego de lenguaje deja de funcionar. Wittgenstein define: «Llamaré juego de lenguaje al conjunto: al lenguaje y a las actividades con que el lenguaje está entretejido». (*Phil. U.,* 7). Si Wittgenstein fuera el pragmatista que a veces ven en él los observadores superficiales o quienes se acercan a él con algún tipo de prejuicio, tendría que deducir el hilo que une lenguaje y práctica, no lógicamente a partir de las condiciones de la comprensión misma del lenguaje, sino empíricamente a partir del nexo entre comportamiento y empleo de signos. Wittgenstein

exige una y otra vez, en aparente coincidencia con el pragmatismo, que al lenguaje se lo estudie por las formas de su empleo y que los significados de las palabras se deduzcan del funcionamiento de las oraciones; pero el plexo funcional en que Wittgenstein piensa, es un juego de lenguaje en que símbolos y actividades van unidos siempre ya bajo el recíproco control de resultados que es el consenso concomitante entre todos los implicados.

La interna conexión de lenguaje y praxis puede lógicamente mostrarse en una peculiar implicación de la comprensión del sentido. Para «entender» un lenguaje, tenemos que «dominarlo». Entender significa, entonces: entender algo de una cosa, poder hacer algo o dominar algo en que uno se ha ejercitado y que ha aprendido. «Es claro que la gramática del término "saber" está estrechamente emparentada con la gramática de los términos "poder", "ser capaz de". Pero también, está estrechamente emparentada con la del término "entender" ("dominar" una técnica)» (*Phil. U.* 150). Entender el lenguaje y saber hablar remiten a haber adquirido ciertas habilidades, haber aprendido el ejercicio de ciertas actividades. Ciertamente, que la reiterada expresión «dominar una técnica» puede conducir a error, porque Wittgenstein no está pensando aquí en la acción instrumental, sino que con técnicas quiere decir más bien reglas de juego, es decir, reglas de acción comunicativa. Sea como fuere, la comprensión del lenguaje implica a todas luces un sentido práctico. De ello se percató ya muy pronto Wittgenstein: «Es curioso que el problema de la comprensión del lenguaje tenga que ver con el problema de la voluntad. Entender un mandato antes de ejecutarlo, es afín a querer una acción antes de ejecutarla» (*Phil. Bem.* 13).

Entender tiene que ver con la anticipación virtual de acciones, que por su parte presupone procesos de aprendizaje. Entender el lenguaje remite a saber actuar, estando, empero, esa acción comunicativa ligada por su parte a expectativas de comportamiento simbolizadas: lenguaje y acción son momentos del mismo modelo que es el juego de lenguaje.

La conexión de ambos momentos se torna aprehensible en el tipo de procesos de aprendizaje a que va ligada la comprensión del sentido: entender significa haber aprendido, haber aprendido a habérselas prácticamente con algo. En el horizonte de la comprensión del lenguaje no existe algo así como una aprehensión «pura» de símbolos. Sólo los lenguajes formalizados, que están construidos monológicamente, es decir, en forma de cálculos, pueden aprehenderse en abstracto, es decir, con abstracción de procesos de aprendizaje prácticos. Pues la comprensión de los lenguajes de cálculo exige la reproducción de secuencias de signos conforme a reglas formales, un operar solitario con signos, que en muchos aspectos se asemeja al empleo monológico de instrumentos. Lo específico de la comprensión del len-

guaje ordinario es la capacidad de saber seguir una comunicación. Y en la comunicación no empleamos signos *per se,* sino que seguimos expectativas recíprocas de comportamiento. Los procesos en los que aprendo a hablar, implican, por tanto, un aprender a obrar. Y siempre llevan anejos, como ocurre en todos los procedimientos de interiorización de normas, algo de represión. Wittgenstein habla de adiestramiento: «La enseñanza del lenguaje no es un explicar sino un adiestrar» (*Phil. U.*6). El que el lenguaje, *por su propio sentido inmanente,* depende de la praxis es algo que se pone de manifiesto en ese momento de violencia que acompaña a los procesos de aprender a hablar, presuponiendo, claro es, que se dé en efecto una conexión lógica entre la comprensión del lenguaje y el aprender a hablar, entre la aprehensión del sentido simbolizado y el adiestramiento en el correcto empleo de los símbolos.

Según el *Tractatus,* las proposiciones recibidas podíamos entenderlas como expresiones no analizadas. Todo lo que en general puede decirse, puede decirse con completa claridad. La comprensión del lenguaje se limitaba bajo estos supuestos a un análisis reductivo del lenguaje, lo que quiere decir, a su transformación en expresiones del lenguaje universal. Nuestra relación con el lenguaje ideal mismo sólo dependía de la comprensión de su gramática. Esa gramática podía mostrarse en instrucciones metalingüísticas acerca de las transformaciones permitidas de signos. El propio Wittgenstein, empero, dudaba de las condiciones de posibilidad de un metalenguaje. De ahí que revocase la validez descriptiva del lenguaje de que se servía su análisis del lenguaje; pero se fió de la fuerza evocadora de ese metalenguaje impropio, convencido de que tornaría evidentes las reglas de su gramática. Este problema podemos pasarlo aquí por alto. Lo decisivo es que las reglas gramaticales del lenguaje ideal en general, debían resultar inteligibles en un plano de «puros» plexos simbólicos: ya fuera que esta sintaxis, como suponía entonces Wittgenstein, resultara intuitivamente accesible, se mostrara, por así decir, fenomenológicamente a partir de sí misma; ya fuera que, como Carnap propuso después, fuera generada mediante operaciones y resultara, por tanto, asimismo plenamente transparente. La comprensión del lenguaje en forma de análisis reductivo del lenguaje no implica ningún tipo de sentido práctico.

Pero justo esta implicación se torna lógicamente inevitable en cuanto hay que abandonar el sistema de referencia que representa el lenguaje unitario. Sin un lenguaje ideal vinculante, la comprensión del lenguaje ya no puede sustituirse por vía de reducción. No puede haber algo así como un último análisis de nuestras formas lingüísticas. Queda de manifiesto el malentendido positivista que implicaba la tentativa de formalizar las expresiones a toda costa: «"Inexacto" es en realidad un reproche, y "exacto" una alabanza. Lo que parece que

rer decir: lo inexacto no da en el blanco tan perfectamente como lo más exacto. Pero de lo que se trata, entonces, es de saber a qué llamamos "blanco". ¿Sería inexacto si no logro dar con ± 1 m de error, la distancia del sol a nosotros; o si el carpintero no consigue la anchura prevista de la mesa con ± 0,001 mm de aproximación? No está previsto *un* ideal de exactitud; no sabemos qué es lo que hemos de representarnos por ello, a menos que tú mismo establezcas qué ha de entenderse por tal» (*Phil.U.*88).

No puede tratarse de descubrir un lenguaje universal que garantice la exactitud, o de construir en su lugar lenguajes formales: «Por una parte es claro... que no aspiramos a un ideal: como si nuestras vagas oraciones habituales no tuvieran todavía un sentido del todo irreprochable, y hubiéramos de empezar construyendo lenguajes perfectos. Mas por otra parte, es claro que donde hay sentido tiene que haber orden perfecto. Así pues, el orden perfecto ha de estar oculto aun en la oración más vaga» (*Phil.U.*98). La comprensión del lenguaje significa, entonces, el análisis de este orden inmanente al lenguaje natural. Ese orden consta, como es obvio, de reglas gramaticales. Pero esta sintaxis ya no nos resulta accesible, es decir, «inteligible», en el mismo plano que la gramática del lenguaje unitario: si quisiéramos formalizar el lenguaje ordinario para definirlo después metalingüísticamente, lo destruiríamos como lenguaje ordinario. Ni tampoco podemos fiarnos de un metalenguaje impropio que nos acercase al umbral de la comprensión intuitiva; pues esto sólo resultaría plausible en relación con un «lenguaje en general» de tipo trascendental que pudiera asignarse a la especie en conjunto.

El análisis del lenguaje se ve ahora privado de metalenguaje en ambas formas; retrocede a un uso reflexivo del lenguaje y sólo puede analizar un lenguaje recibido valiéndose de las propias expresiones de éste. Pero la comprensión del lenguaje se ve entonces atrapada en un círculo: tiene que haber entendido ya siempre el *contexto*. El análisis reflexivo de lenguaje tiene cerrado el camino que emprendiera el reductivo. Analizar una expresión oscura ya no puede significar: transformarla y reconstruirla en un lenguaje preciso. Queda rota la conexión lógicamente fiable que antaño parecía darse entre las formas recibidas de lenguaje y un lenguaje completamente transparente. Todo lenguaje porta ahora en sí, como gramática natural, el orden que hay que tornar transparente. Estas gramáticas sólo pueden aclararse «desde dentro», es decir, aplicando esas gramáticas mismas. Justo este círculo remite de forma lógicamente vinculante al nexo entre lenguaje y praxis. Pues, ¿cómo explicitar en general en estas circunstancias las reglas gramaticales y los significados semánticos? No hay otra forma de hacerlo que imaginándonos las posibles situaciones de empleo de símbolos: «Imagínate que llegaras como investigador a un país desconocido con una lengua que te es totalmente extraña. ¿Bajo qué cir-

cunstancias dirías que la gente allí, por ejemplo, da órdenes, entiende las órdenes, se levanta contra las órdenes, etc.? El comportamiento humano común es el sistema de referencia mediante el cual interpretamos esta lengua extranjera» (*Phil. U.*206).

Ciertamente que no basta observar formas de comportamiento. El antropólogo que llega a un país cuya lengua le es desconocida, supone a las interacciones que observa una regla en virtud de su propia precomprensión linguística; y sólo puede comprobar esa suposición participando, a lo menos virtualmente, en la comunicación que observa, para ver si las cosas marchan cuando actúa conforme a esa regla. El criterio de la justeza de la suposición sólo puede serlo la participación lograda en una comunicación en curso: si puedo comportarme de forma que las interacciones no queden perturbadas, he entendido la regla. De ésta sólo puedo asegurarme en la comunicación misma: «Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y en el lenguaje los hombres concuerdan. No se trata de una concordancia de opiniones sino de formas de vida» (*Phil. U.*241).

La corrección, que ha de confirmarse en el tácito consenso de quienes actúan en común, se refiere al funcionamiento de un plexo de símbolos y actividades, y sobre todo al «dominio» de aquellas reglas que no sólo organizan opiniones sino una forma de vida. La tentativa de explicar las reglas lingüísticas, conduce, de forma inmanentemente *vinculante, al fundamento que es la práctica.* Analizamos una expresión oscura pensando en posibles situaciones de empleo. Esas posibles situaciones de empleo son situaciones que hemos de traer a la memoria; no podemos limitarnos a proyectarlas. En última instancia, esa memoria nos pone ante los ojos la situación en que nosotros mismos hemos aprendido la expresión en cuestión. El análisis del lenguaje repite en cierto modo la situación de aprendizaje. Para hacer inteligible una expresión, vuelve a poner ante la conciencia el tipo de enseñanza, el procedimiento de ejercitación: «Ante esta dificultad pregúntate siempre: ¿cómo hemos aprendido el significado de esta palabra?, ¿en qué clase de casos; en qué juegos de lenguaje?» (*Phil. U.*77).

El análisis lógico de la comprensión del lenguaje muestra, pues, que sólo podemos asegurarnos de las reglas gramaticales de un lenguaje ordinario por la vía de una rememoración del entrenamiento por el que nosotros mismos aprendimos esas reglas. La comprensión del lenguaje es la repetición virtual de un proceso de socialización. De ahí que Wittgenstein introduzca el término «juego de lenguaje» por referencia a los procesos por los que aprendemos a hablar: «Podemos también imaginarnos que todo el proceso de empleo de las palabras es uno de esos juegos, mediante los que los niños aprenden su lengua materna. Llamaré a esos juegos, juegos de lenguaje». *(Phil. U.* 77).

En los juegos de lenguaje la validez simbólica no puede separarse

lógicamente de la génesis del sentido. Pues las reglas gramaticales, conforme a las cuales se determina el «perfecto orden» de una forma de lenguaje recibida, tienen un *status* peculiar: no son reglas metalingüísticas para la conexión de símbolos, sino reglas didácticas para la enseñanza del lenguaje. En rigor, las gramáticas de los juegos de lenguaje contiene las reglas conforme a las que los niños se introducen en la cultura vigente. Puesto que el lenguaje ordinario es el último metalenguaje, contiene él mismo la dimensión en que puede ser aprendido; mas por eso mismo no es «sólo» lenguaje, sino también praxis. Esta conexión es lógicamente necesaria, pues de lo contrario los lenguajes ordinarios quedarían herméticamente cerrados. No serían susceptibles de tradición. Esta conexión puede mostrarse lógicamente por las implicaciones de la comprensión del lenguaje. Pero si las reglas gramaticales no sólo fijan la conexión de símbolos, sino a la vez las interacciones por las que puede aprenderse tal conexión, entonces tal sintaxis tiene que referirse al «Todo que forman el lenguaje y las actividades con que el lenguaje está entretejido»: —representarse un lenguaje significa representarse una forma de vida. *(Phil. U.* 19).

7.4. Winch evita mostrar la interna conexión de juego de lenguaje y forma de vida por esta vía de un análisis lógico de la comprensión del lenguaje. De lo contrario, hubiera tenido que reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de una sociología que proceda en términos de análisis del lenguaje: pues el análisis del lenguaje es sólo una forma de comprensión del lenguaje.

Si todo enunciado sólo tiene sentido en el contexto de su juego de lenguaje, y si, por otra parte, el análisis del lenguaje hace transparente los juegos de lenguaje monádicos ponderando sus «aires de familia», la cuestión es: ¿de qué juego de lenguaje se sirve este análisis mismo? Ya Wittgenstein no consiguió responder a la cuestión del metajuego de lenguaje que es el análisis del lenguaje. Pero Wittgenstein no necesita responderla, puede rechazarla. Pues sólo cabe plantear esa cuestión cuando se atribuye al análisis del lenguaje un valor descriptivo. Y según Wittgenstein, sólo puede tener un valor terapéutico: no es una teoría sino una actividad. Sus «resultados» no pueden, en rigor, expresarse, sino sólo ponerse por obra, es decir, utilizarse como ayuda para ver cómo opera un determinado juego de lenguaje, o para ver cómo un determinado juego de lenguaje corre en vacío. La revocación de los propios enunciados con que Wittgenstein concluye el *Tractatus* vale asimismo para las *Philosophische Untersuchungen*. Winch tiene cerrada esta salida. Tiene que plantearse el problema de la traducción, si es que recomienda el análisis del lenguaje para una etnografía de los juegos del lenguaje en actitud trascendental, para una sociología comprensiva tal como él la entiende.

Winch plantea una pretensión teorética. Ha de tener, pues, por po-

sible un metalenguaje en que poder describir la gramática de un juego de lenguaje como estructura de un mundo de la vida. Pero, ¿cómo es posible este lenguaje si la dogmática de los juegos de lenguaje con que nos encontramos exige una interpretación estrictamente inmanente y excluye la reducción de las gramáticas de los diversos juegos de lenguaje a un sistema universal de reglas? Winch pone a la cabeza de su investigación un epígrafe que toma del *Anti-Goeze* de Lessing: «Pues si bien es verdad que las acciones morales, por diversas que sean las épocas y diversos que sean los pueblos en que se presentan, consideradas en sí son siempre las mismas: no por ello tienen las mismas acciones los mismos nombres y es injusto darles cualquier otra denominación que la que tienen en el pueblo y en la época en que se presentan».

En esta frase está ya anticipado el historicismo del siglo siguiente. Winch parece tener en mientes una versión lingüística de Dilthey. Desde una posición libremente flotante puede el analista del lenguaje introducirse, reconstruyéndola, en la gramática de cualesquiera juegos de lenguaje, sin que él mismo quede ligado a la dogmática de un juego de lenguaje propio, vinculante como tal para el análisis del lenguaje. Winch confía tan ingenuamente como Schütz en la posibilidad de una teoría pura. También el fenomenólogo parte de los esquemas de interpretación con que se construyen, con centro en el yo, los mundos de la vida de los sujetos agentes; mas él por su parte se hallaría desligado de todo entorno social. El cambio de actitud desde la perspectiva del co-agente ligado al entorno a la del observador de un co-mundo social es aprendido y ejercitado precientíficamente; de ahí que para Schütz nunca se tornara en problema. Pero tras el análisis tan penetrante que Wittgenstein hizo de las condiciones de la experiencia comunicativa, al lingüista ya no le es lícito compartir tal ingenuidad.

Si hacemos análisis del lenguaje con intención descriptiva y abandonamos la autolimitación terapéutica, es menester quebrar la estructura monádica de los juegos de lenguaje y reflexionar sobre el plexo en que empieza constituyéndose el pluralismo de los juegos de lenguaje. Entonces el lenguaje del analista tampoco puede coincidir simplemente con el lenguaje objeto de que se trate. Ha de tener lugar una traducción, tanto entre ambos sistemas de lenguaje, como entre los juegos de lenguaje analizados. Wittgenstein define la tarea como un análisis de semejanzas o aires de familia. El análisis del lenguaje debe ver lo común y tomar nota de las diferencias. Pero si este negocio ya no ha de encauzarse hacia lo terapéutico, para poder comparar son menester puntos de vista sistemáticos: el analista del lenguaje, en el papel de un intérprete comparativo, tiene que presuponer siempre un concepto de lenguaje en general y una precomprensión concreta, en la que converjan distintos lenguajes. El intérprete establece una mediación entre patrones de socialización diversos; y a la vez, para efec-

tuar esa traducción, se apoya en los patrones en que él mismo fue socializado. El análisis reflexivo del lenguaje lleva en verdad a cabo una comunicación entre distintos juegos de lenguaje; el ejemplo del antropólogo en un país de lengua y cultura extrañas no está escogido al azar. Wittgenstein no lo analiza suficientemente al hacer sólo visible en él el aspecto de repetición virtual y a posteriori de la socialización, esta vez en formas de vida extraña. El familiarizarse con una cultura extraña sólo es posible en la medida en que se logre una traducción entre ella y la cultura propia.

Con ello se abre el campo de la hermenéutica, que Wittgenstein no pisa. Winch sólo podría sustraerse a la autorreflexión hermenéutica del análisis del lenguaje y de la sociología comprensiva que él trata de fundamentar como un análisis especial del lenguaje, bajo una condición, conviene a saber: si para la teoría pudiera hallarse un metalenguaje al que pudieran traducirse las gramáticas de cualesquiera lenguajes ordinarios. Pues entonces cabría formalizar y efectuar conforme a reglas generales de transformación la traducción del lenguaje primario de que se trate, al lenguaje del analista, y con ello también la traducción entre los propios lenguajes analizados. Quedaría roto el círculo en que nos introduce la reflexividad del lenguaje ordinario como último metalenguaje. El análisis del lenguaje ya no quedaría ligado a la praxis de los juegos de lenguaje; en actitud teorética podría utilizarse también para la sociología, sin haber menester de hermenéutica.

Fodor y Katz han desarrollado un programa para una metateoría del lenguaje partiendo de los trabajos de Chomsky [187]. Por de pronto sólo se trata del desarrollo de una idea que ciertamente no es menos ambiciosa que el programa wittgensteniano de un lenguaje unitario. Mientras que el lenguaje universal del neopositivismo había de representar un sistema de lenguaje que fijase con la obligatoriedad de una gramática las condiciones de los enunciados empíricamente dotados de sentido, Fodor y Katz tienen en mientes una teoría científico-experimental en sentido estricto que explique el efectivo comportamiento verbal por referencia a reglas lingüísticas. La gramática transformacional ha de ser independiente de las gramáticas ligadas a los distintos lenguajes ordinarios; se trata de un sistema general en el sentido, no de un lenguaje universal, sino de una gramática universal. Las descripciones de todas las reglas sintácticas y semánticas que se dominan cuando uno sabe manejarse en una de las lenguas recibidas,

---

[187] Cfr. la introducción filosófica a J. A. FODOR y J. J. KATZ, *The Structure of Language*, loc. cit., pp. 1 ss.; los trabajos de los editores, que ese volumen contiene son aportaciones a una metateoría de la gramática (pp. 400 s.) y de la semántica (pp. 479 ss. y pp. 519 ss.).

han de poder deducirse de la teoría. Las reglas lingüísticas son reglas de síntesis: capacitan a quien las ha internalizado, para entender y generar él mismo un conjunto infinito de oraciones. No sólo entendemos y formamos frases que hemos escuchado y aprendido, sino que entendemos y formamos frases que nunca habíamos oído antes, con tal que estén formadas de acuerdo con las reglas aprendidas. Las descripciones de tales reglas generativas constituyen el ámbito objetual de la teoría, a la cual, por tener a su vez por objeto gramáticas o teorías, podemos llamar una metateoría del lenguaje: «La teoría lingüística es una metateoría que trata sobre las propiedades de las descripciones lingüísticas del lenguaje natural. En particular, la teoría lingüística se ocupa de todo lo que tales descripciones tienen en común —de los universales de la descripción lingüística» [188].

Ciertamente que entonces Fodor y Katz tienen que suponer la independencia sistemática del lenguaje de la teoría respecto del particularismo de los juegos de lenguaje a cuya descripción esta teoría ha de servir. Mas este supuesto no es sometido a discusión.

Fodor y Katz sólo muestran que una lingüística general que, con independencia de un lenguaje recibido, es decir, en expresiones puramente teoréticas, permite deducir para cada lenguaje ordinario posible una gramática descriptivamente adecuada, podría escapar a las dificultades complementarias del análisis constructivo y del análisis terapéutico del lenguaje: «El planteamiento de la filosofía del lenguaje ordinario y el planteamiento positivista presentan concepciones incompatibles acerca de la naturaleza y estudio del lenguaje. Los positivistas pretenden que la estructura de un lenguaje natural es reveladoramente similar a la de un sistema logístico y son partidarios de que los lenguajes naturales se estudien mediante construcción de sistemas logísticos. Los filósofos del lenguaje ordinario niegan que un sistema logístico pueda captar la riqueza y complejidad de un lenguaje natural. El lenguaje, dicen éstos, es una forma extremadamente complicada de conducta social y debería estudiarse mediante un detallado análisis de palabras y expresiones individuales. Así pues, los positivistas tienden a subrayar la necesidad de reconstrucción o reformulación racionales precisamente en los puntos en que los filósofos del lenguaje ordinario se inclinan más bien a insistir en los hechos relativos al uso» [189]. Y prosiguen: «Los desacuerdos entre los positivistas y los filósofos del lenguaje ordinario se convierten en diferencias en el énfasis que ponen en distintos puntos. Así, los filósofos del lenguaje ordinario han tendido por lo general a ocuparse del estudio del uso de las palabras, mientras que los positivistas se han preocupado prima-

[188] FODOR y KATZ, loc. cit., p. 19.
[189] FODOR y KATZ, loc. cit., pp. 1 s.

riamente del análisis de los enunciados y de sus relaciones de inferencia. Esta diferencia no representa simplemente un desacuerdo, antes refleja la preocupación del filósofo del lenguaje ordinario por la función del lenguaje en las situaciones interpersonales concretas, frente al interés del positivista por la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia. El conflicto que se oculta tras esta diferencia es un conflicto entre la creencia de que al lenguaje es mejor considerarlo como un sistema articulado con reglas formulables y la creencia de que hablar sobre el lenguaje es, en el fondo, hablar sobre un conjunto indefinidamente extenso y variopinto de episodios de habla» [190].

La teoría general del lenguaje ordinario unificaría ambos puntos de vista: las ventajas de un lenguaje formalizado en el plano de la teoría y el respeto por los juegos de lenguaje naturales en el plano de los datos. No se trata de formalizar el lenguaje ordinario; pues con tal reconstrucción quedaría liquidado *como* lenguaje ordinario. Lo que más bien se pretende es una exposición formalizada del lenguaje ordinario, es decir, una deducción de las reglas que subyacen a las comunicaciones posibles en un lenguaje dado. El análisis constructivo del lenguaje se ha atenido hasta aquí al modelo de los *Principia Mathematica* y ha generado ejemplos de lenguajes libres de contexto que resultan en ocasiones aptos para la exposición de teorías científicas experimentales, pero en principio no para la exposición de las gramáticas de los lenguajes ordinarios. El análisis terapéutico del lenguaje, por otro lado, renuncia a la teoría en general. Se limita a matizar las intuiciones del lenguaje cotidiano. Mantiene algo de accidental, pues sólo caso por caso puede aclarar si un uso del lenguaje en circunstancias concretas transgrede o no las reglas institucionalizadas de comunicación. Fodor y Katz se hacen, pues, cargo de los contraargumentos de ambas partes: «El filósofo del lenguaje ordinario mantiene correctamente contra el positivista que una formalización sólo es una teoría reveladora de un lenguaje natural en la medida en que su estructura refleje la del lenguaje. Lo que necesitamos es una teoría que se base en, y represente, la plena complejidad estructural de un lenguaje natural, no una teoría que refleje la estructura, relativamente simple de algún lenguaje artificial arbitrariamente elegido» [191]. Y, a la inversa, dan también por buena la objeción complementaria: «Uno tiene que convenir con la acusación que el positivista hace contra el filósofo del lenguaje natural en que toda explicación de un lenguaje natural que no logre suministrar una especificación de su estructura formal es ipso facto insatisfactoria. Pues es de esa estructura de lo que dependen los principios generativos que determinan las caracte-

190 *Ibíd.* p. 3.
191 *Ibíd.* p. 4.

rísticas sintácticas y semánticas de un lenguaje natural. Estos principios determinan cómo se estructuran todas y cada una de las oraciones del lenguaje y cómo se entienden las oraciones y expresiones. Es la incapacidad de apreciar el significado del carácter sistemático de los datos composicionales de las lenguas lo que explica la preterición por parte del filósofo del lenguaje ordinario del estudio de las oraciones y de la estructura de la oración»[192].

Por plausible que, en efecto, resulte la referencia a las flaquezas complementarias de ambos enfoques de análisis del lenguaje, lo más que puede es mostrar por qué sería deseable una teoría general del lenguaje ordinario; pero con ello no se ha dado aún argumento alguno acerca de la viabilidad de ese programa. No puedo entrar aquí a discutir las aportaciones a una gramática transformacional, con que hasta ahora contamos; parece que la operacionalización de supuestos puede, en efecto, tener gran transcendencia en el ámbito de la lingüística comparada y la sociolingüística. Pero es dudoso que a tal idea, aparte de proyectarla y confirmarla con algunos ejemplos, quepa darle también cobro en términos de ciencia empírica. Esta tentativa limita con el teorema de relatividad enunciado primero en el historicismo y que hoy, en el plano de la lingüística, ha vuelto a plantearse una vez más tras los trabajos de Sapir y de Whorf[192a]. ¿No queda también ligado el lenguaje de la metateoría a la gramática de determinados lenguajes ordinarios?, ¿o puede encontrarse un marco categorial independiente de la cultura, que no sólo permita descripciones correctas de estructuras lingüísticas, sino que posibilite la identificación de ese conjunto de propiedades formales que distingue sistemáticamente a toda lengua recibida de una secuencia arbitraria o accidental de descripciones estructurales?

Voy a señalar una dificultad de principio, que es importante en nuestro contexto metodológico. Una teoría general de las estructuras del lenguaje ordinario no puede proceder en términos behavioristas, por las razones que convincentemente ha expuesto Chomsky (cfr. más arriba, sección 4.4). Pues se ve remitida a datos que sólo están dados en la experiencia comunicativa. La lingüística ha de empezar apoyando sus construcciones en las experiencias intuitivas de los miembros socializados medios de una comunidad de lenguaje; la intuición lingüística de estos hablantes «nativos» suministra los criterios en virtud de los cuales puede distinguirse entre oraciones correctamente formadas y oraciones gramaticalmente desviantes. Y contrastándolos con

---

192 *Ibíd.* p. 11.

192a Cfr. P. HENLE, *Language, Thought and Culture*, Ann Arbor, 1958, pp. 1-24; y D. W. BROWN, «Does Language Structure Influence Thought?», en: *ETC. A Review of General Semantics*, vol. 17, 1960, pp. 339-363.

esas intuiciones lingüísticas han de poder falsarse también a su vez los supuestos teoréticos: «A veces se supone que los criterios operacionales ocupan a este respecto una posición especial y privilegiada, mas eso es un error. Pues por un lado podemos estar bastante seguros de que no existirán criterios operacionales sino para las nociones más elementales. Y además, los tests operacionales, al igual que las teorías explicativas, tienen que cumplir la condición de correspondencia con el juicio introspectivo, para poder ser considerados justos en absoluto» [193].

Ciertamente que la base experimental no queda suficientemente determinada por la «intuición lingüística» y el «juicio introspectivo». En realidad se trata de la experiencia de la validez intersubjetiva de las reglas de comunicación: el juicio sobre la «corrección» de las formas lingüísticas en el marco de comunidades de lenguaje tradicionales se basa en la experiencia de si dichas formas son partes de juegos de lenguaje que funcionan, y si permiten que las interacciones discurran sin estorbo. Las llamadas intuiciones lingüísticas de los hablantes «nativos» no son en modo alguno experiencias privadas; en ellas precipita la experiencia colectiva del consenso que tácitamente acompaña a todo juego de lenguaje que funcione. La intersubjetividad de la validez de las reglas de comunicación se acredita en la reciprocidad de acciones y expectativas. El que tal reciprocidad se establezca o fracase, es algo de lo que sólo pueden hacer experiencia los implicados mismos; pero hacen esta experiencia intersubjetivamente: no puede haber un disenso sobre ella porque tal experiencia sólo se forma en la coincidencia de los implicados acerca del buen o mal suceso de la interacción. Con ello queda señalada la dimensión en que se mueve el análisis reflexivo del lenguaje. Ahora bien, si la construcción y comprobación de una lingüística general depende de decisiones tomadas en esta dimensión, difícilmente podrá saltarse la vía de reflexión trazada por Wittgenstein. Fodor y Katz se percatan muy bien del peligro: «Uno de los principales peligros que nos salen al paso en la construcción de las reglas de una teoría lingüística es que éstas pueden estar formuladas de suerte, que sólo resulten aplicables apelando a la intuición lingüística. Esto significa que en orden a que las reglas sirvan a su intento, es necesario que un hablante «nativo» ejercite sus habilidades lingüísticas para guiar su aplicación. Pero, entonces, esto constituye un círculo vicioso: se supone que las reglas reconstruyen las habilidades del hablante nativo, y, sin embargo, son incapaces de cumplir esa función a menos que, para aplicarlas, el hablante haga uso de esas capacidades. Las reglas dejan a lo menos sin reconstruir

193 N. CHOMSKY, «Current Issues in Linguistic Theory», en: Fodor and Katz, loc. cit., p. 80.

tantas cuantas sean las capacidades del hablante que se requieren para aplicarlas» [194].

Ambos autores no sólo reconocen el peligro sino también la fuente de peligro; lo que no resulta muy plausible es el posible remedio que proponen: «Las intuiciones de los hablantes "nativos" determinan los datos de los que ha de dar razón una teoría lingüística... tales intuiciones establecen conjuntos claros de casos: cadenas bien formadas de palabras, por un lado; y cadenas agramaticales por otro. Los casos claros, intuitivamente determinados, suministran las ligaduras empíricas a que ha de atenerse la construcción de una teoría lingüística. La apelación a la intuición lingüística da por supuesto lo que se trata de demostrar cuando las intuiciones sustituyen a constructos teoréticos bien definidos en un sistema articulado de descripción, o cuando se permite que las intuiciones determinen la aplicación de las reglas. *La intuición, cuando se la usa en su debido papel, es indispensable para el estudio del lenguaje, pero cuando se la usa mal vicia tal estudio»* [195].

Como Fodor y Katz no aclaran qué se oculta bajo el nombre de «intuición», bajo el llamado «sense of language», confían ingenuamente en que el utillaje de las ciencias empíricas acabe de algún modo solventando el problema. Pero las intuiciones lingüísticas representan para la comprobación de las teorías lingüísticas, no sólo un problema general que pudiera solventarse en términos de técnicas de investigación, sino un problema sistemáticamente anejo a la estructura de la teoría misma. Puesto que las expresiones teóricas no están formuladas en el lenguaje primario, son menester reglas generales de aplicación. Estas tienen por lo general la forma de instrucciones de medida. Ahora bien, los datos acerca de los que ha de acreditarse una lingüística general, sólo están dados en la experiencia comunicativa de los implicados en un juego de lenguaje. Quien quiera someter a prueba las descripciones estructurales que hace la teoría habrá de apelar a esa experiencia. De ahí que los instrumentos de medida no puedan excluir que en cada sazón el hablante «nativo» a quien se pregunte, emprenda él mismo la traducción del lenguaje teórico a su propia lengua. Y para esta traducción se atendrá a la gramática de su propia lengua. Por tanto, no podrá evitarse que «las intuiciones lingüísticas determinen también las reglas de aplicación».

8. El enfoque hermenéutico

8.1. En cualquier caso la *lingüística* general no es la única alternativa a un análisis del lenguaje que procede en términos históricos

[194] Fodor y Katz, loc. cit., p. 17, nota a pie de página.
[195] *Ibíd.*

y que se sumerge en el pluralismo de juegos de lenguaje, sin poder justificar el lenguaje del propio análisis. Para poder romper las barreras de las totalidades individuales que son las distintas lenguas, no es menester, siguiendo a Chomsky, salirnos de la dimensión del lenguaje ordinario. Pues no es la distancia de un lenguaje teorético respecto a los lenguajes primarios la que asegura la unidad de la razón analítica en el pluralismo de juegos de lenguaje. Manifiestamente, la propia gramática de cada lenguaje ordinario confiere ya la posibilidad de trascender también el lenguaje fijado por ella, es decir, de traducir a otras lenguas y de otras lenguas. El tormento de la traducción trae con especial claridad a la conciencia el plexo objetivo de estructura lingüística y concepción del mundo, la unidad de palabra y cosa. Para hacer entender un texto escrito en una lengua extraña, muy a menudo será menester un nuevo texto más que una traducción en sentido corriente. Desde Humboldt también corre a cargo de las ciencias del lenguaje mostrar la estrecha correlación entre forma lingüística y visión del mundo. Pero incluso esa mostración de la individualidad de la estructura de una lengua, incluso la resignación ante la «intraducibilidad» de las acuñaciones lingüísticas recibidas, se apoya en la experiencia diaria de que nunca estamos encerrados en una única gramática. Más bien ocurre que con la primera gramática que aprendemos a dominar, quedamos en condiciones de salir de ella interpretando lo extraño, de hacer inteligible lo no entendido, y de asimilar a nuestras propias palabras aquello que a primera vista parece sustraerse a ellas. El relativismo de las visiones lingüísticas del mundo y la monadología de los juegos de lenguaje son ambos apariencia. Pues incluso de los límites que nos vienen trazados por la gramática de los lenguajes ordinarios, nos tornamos conscientes con la ayuda de esa gramática: la dialéctica hegeliana del límite formula la experiencia del traductor. El concepto de traducción es un concepto dialéctico: sólo donde no hay reglas de traducción que permitan establecer por sustitución una relación deductiva entre lenguajes, y queda excluida una «traducción» exacta, se torna menester el tipo de interpretación que por lo general llamamos traducción. La traducción expresa en un lenguaje un estado de cosas que *no puede expresarse literalmente y que*, sin embargo, puede reproducirse con «otras palabras». Para H. G. Gadamer es esta experiencia la que está a la base de la hermenéutica: «La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al embrujo de lo lingüístico, y está ella misma articulada lingüísticamente... Ciertamente que la pluralidad de lenguajes por cuya diversidad se interesa la lingüística nos plantea un problema también a nosotros. Pero este problema es simplemente el problema de cómo cada lengua, pese a toda su diversidad respecto a otras lenguas, puede estar en condiciones de decir todo lo que quiere. Que cada lengua hace esto a su manera, nos lo enseña la lingüística. Nosotros por

nuestra parte planteamos la cuestión de cómo en la pluralidad de estas formas de decir se confirma, empero, en todas partes la misma unidad de pensamiento y habla, de suerte que podemos entender cualquier tradición escrita»[196].

La hermenéutica define su tarea por contraposición con las descripciones que las ciencias del lenguaje hacen de las distintas gramáticas. Pero no mantiene la unidad de la razón en el pluralismo de las lenguas, como pretende el programa de una lingüística general, por la vía de una metateoría de las gramáticas de los lenguajes ordinarios; no se fía de una mediatización de los lenguajes ordinarios y no pretende salir de la dimensión en que ellos se mueven; antes se sirve de la tendencia a autotranscenderse inherente a la propia práctica lingüística. Las propias lenguas contienen el potencial de una razón que, expresándose en la particularidad de una determinada gramática, emprende al tiempo una reflexión sobre los límites de ella y los niega como particulares. La razón, envuelta siempre en lengua, está ya siempre por encima de sus lenguas: la razón sólo vive en el lenguaje aniquilando las particularidades que son los lenguajes en que se encarna. Ciertamente que sólo puede purificarse de las gangas de una particularidad transitando hacia otra. Esta universalidad intermitente viene confirmada en el acto de traducción. Formalmente se refleja en el rasgo que todas las lenguas recibidas tienen en común y que garantiza su unidad trascendental, a saber: en que en principio pueden traducirse entre sí.

Wittgenstein, el lógico, entendió el «traducir» como una transformación conforme a reglas generales. Puesto que las gramáticas de los juegos de lenguaje no pueden reconstruirse conforme a reglas generales, entendió la comprensión del lenguaje, desde el punto de vista de la socialización, como ejercitación en una forma cultural de vida. No deja de tener sentido imaginar el aprendizaje del «lenguaje en general» conforme a ese patrón. Pero el problema de la comprensión del lenguaje podemos estudiarlo, por de pronto, en el proceso algo menos complejo del aprendizaje de una lengua extraña. Aprender una lengua no es idéntico a aprender a hablar; presupone ya el dominio de al menos otra lengua. Con el lenguaje primario hemos aprendido las reglas que posibilitan no sólo el entendimiento en el marco de una gramática, sino también el hacer inteligibles las lenguas extrañas: al aprender una determinada lengua hemos aprendido a la vez cómo se aprenden en general las lenguas. Nos apropiamos una lengua extraña por traducción. Ahora bien, en cuanto la hemos aprendido, ya no hemos menester de traducción. La traducción sólo resulta, entonces, necesaria en las situaciones en que el entendimiento queda perturba-

[196] H. G. GADAMER, *Warheit und Methode,* Tübingen, 1965², p. 380.

do. Por otro lado, también se presentan dificultades de entendimiento en los diálogos en la propia lengua. Una comunicación se efectúa conforme a reglas que los implicados dominan; estas reglas no solamente posibilitan el consenso, sino que también incluyen la posibilidad de salvar las situaciones de entendimiento perturbado. Hablar unos con otros significa tanto entenderse, como poder darse a entender en un paso difícil. El papel de participante en un diálogo contiene virtualmente también el papel de intérprete, es decir, de aquel que no sólo sabe moverse en una lengua, sino que puede también generar un entendimiento entre distintas lenguas. El papel de intérprete *(Interpret)* no se diferencia en principio del de intérprete/traductor *(Domeltscher)*. La traducción sólo es la variante extrema de una operación en que ha de basarse todo diálogo normal: «El caso de la traducción nos torna, pues, conscientes de la lingüisticidad como medio del entendimiento porque en este caso ese medio ha de empezar siendo generado por un artificio explícito. La traducción no es el caso normal de un diálogo. La traducción tampoco es el caso normal de nuestro comportamiento bajo una lengua extraña... Cuando uno domina realmente esa lengua, ya no necesita traducción, incluso le parece imposible cualquier traducción. De ahí que entender una lengua no constituya en modo alguno un entender real que incluya proceso alguno de interpretación, sino que es un acto vital. Pues entiendo una lengua, viviendo en ella —un principio que, como es sabido, no solamente es válido para las lenguas vivas, sino también para las lenguas muertas—. El problema hermenéutico no es un problema de correcto dominio del lenguaje, sino del correcto entendimiento acerca de la cosa que acaece en el medio del lenguaje... Sólo donde es posible entenderse hablando, pueden la comprensión y el entendimiento en general convertirse en problema. El depender de la traducción del traductor/intérprete es un caso extremo que duplica el proceso hermenéutico, el diálogo: se trata del diálogo del intérprete con la parte opuesta, y del diálogo de uno con el intérprete» [197].

El caso hermenéutico límite de la traducción, que a la vez suministra el modelo para la interpretación científica, pone de manifiesto *una forma de reflexión*, que tácitamente co-ejecutamos en toda comunicación lingüística. Permanece, ciertamente, oculta en el diálogo ingenuo, pues la comprensión en los juegos de lenguaje institucionalizados a que estamos habituados descansa sobre el aproblemático fundamento de «estar en lo que se dice» —no es «un proceso de interpretación sino un acto vital».

Wittgenstein sólo analizó esta dimensión del juego de lenguaje como forma de vida. Para él la comprensión se reduce a la re-ejecución

---

197 GADAMER, loc. cit., pp. 362 s.

virtual de los adiestramientos mediante los que los hablantes nativos fueron socializados en su forma de vida. Para Gadamer esta comprensión del lenguaje no es todavía en absoluto una «comprensión real» porque la reflexión concomitante que es la aplicación de reglas lingüísticas sólo se torna temática en caso de problematización de un juego de lenguaje. Sólo cuando la intersubjetividad de la validez de las reglas lingüísticas queda perturbada, se pone en marcha una interpretación que restablece el consenso. Wittgenstein mezcló esta comprensión hermenéutica con el proceso primario de aprendizaje del lenguaje; a ello responde su convicción de que el aprendizaje de una lengua extraña tiene la misma estructura que la socialización en la propia. Se ve obligado a estas identificaciones porque le falta el concepto dialéctico de traducción. Pues la traducción no es una transformación que permita reducir enunciados de un sistema de lenguaje a enunciados de otro. Antes bien, el acto de traducción no hace más que subrayar una operación productiva para la que el lenguaje capacita siempre a aquellos que dominan sus reglas gramaticales: para asimilar lo extraño y seguir configurando su propio sistema de lenguaje. Esto acaece diariamente en situaciones en que los que participan en un diálogo tienen que empezar encontrando un «lenguaje común»; este lenguaje es resultado de un entendimiento que por su estructura se asemeja a una traducción: «El entendimiento en el diálogo implica que los dialogantes estén dispuestos a él y traten de acoger lo extraño y lo opuesto. Cuando esto acontece mutuamente y cada dialogante, a la vez que mantiene sus propios argumentos, tiene presentes los contraargumentos, puede llegarse al cabo en una imperceptible e involuntaria transferencia mutua de puntos de vista (eso que llamamos intercambio de opiniones) a un lenguaje común y a una resolución común. Asimismo el traductor tiene que mantener el derecho de su lengua materna a que traduce y, sin embargo, acoger en ella lo extraño e incluso lo hostil del texto y de sus giros. Mas esta descripción del hacer del traductor acaso sea ya demasiado abreviada. Incluso en tales situaciones extremas en que hay que proceder a trasladar de una lengua a otra, la cosa apenas puede separarse del lenguaje. Sólo la reflejará verdaderamente aquel traductor que traiga al lenguaje la cosa que a través del texto se muestra, lo que quiere decir: que encuentre un lenguaje que no sólo sea el suyo sino también el acomodado al original» [198].

Gadamer ve en las reglas gramaticales no solamente formas institucionalizadas de vida sino demarcaciones de horizontes. Los horizontes son abiertos y se desplazan: nos introducimos en ellos y ellos a su vez se mueven con nosotros. Este concepto husserliano resulta

[198] GADAMER, loc. cit., p. 364.

apto para hacer valer, frente a las operaciones estructuradoras del lenguaje, también su fuerza asimilativa y generativa. Los mundos de la vida que las gramáticas de los juegos de lenguaje fijan, no son formas de vida cerradas como sugiere la concepción monadológica de Wittgenstein.

Wittgenstein mostró que las reglas de la comunicación lingüística implican las condiciones de posibilidad de su propia aplicación. Son simultáneamente reglas de la práctica de enseñanza por la que pueden ser internalizadas. Pero Wittgenstein no se percata de que las mismas reglas incluyen también las condiciones de posibilidad de su interpretación. A la gramática de un juego de lenguaje no sólo pertenece el definir una forma de vida, sino el definir una forma de vida en relación con otras formas de vida como forma de vida propia frente a las extrañas. Puesto que todo mundo articulado en un lenguaje es una totalidad, el horizonte de una lengua abraza también lo que ella no es: ésta se vuelve sobre sí como algo particular entre particulares. De ahí que tampoco los límites del mundo que ella define sean irrevocables: el enfrentamiento dialéctico de lo propio con lo extraño tiene como consecuencia, casi siempre imperceptiblemente, revisiones. La traducción es el medio en que estas revisiones se producen y el lenguaje se reconfigura permanentemente. La reproducción rígida del lenguaje y la forma de vida en el plano de lo no libre es sólo el caso límite de una renovación elástica a que permanentemente está expuesto el lenguaje recibido, al salvar aquellos que ya lo dominan las perturbaciones en la comunicación, al responder a nuevas situaciones, al asimilarse lo extraño, y al encontrar para las contrapuestas formas de ver y decir, un lenguaje común. La traducción no sólo es necesaria en el plano horizontal, entre comunidades de lenguaje rivales, sino asimismo entre generaciones y épocas. La tradición como medio en que las lenguas se reproducen se cumple como traducción, es decir, como un salvar distancias entre generaciones. El proceso de socialización por el que uno crece en su propia lengua es la unidad más pequeña del proceso de tradición. Sobre este trasfondo, resulta visible la reducción perspectivista a que Wittgenstein sucumbe: los juegos de lenguaje de los jóvenes no se limitan a reproducir la praxis de los mayores. Con las primeras reglas básicas del lenguaje aprende el niño no sólo las condiciones del consenso posible, sino simultáneamente las condiciones de una posible interpretación de esas reglas, que le permite superar una distancia *y con ello también expresarla*. La comprensión hermenéutica, que empieza articulándose en la situación de entendimiento perturbado, está tan a la base de la comprensión del lenguaje como el primario «estar en el asunto».

La *autorreflexión hermenéutica* va más allá de la etapa sociolingüística del análisis del lenguaje representada por Wittgenstein. Cuando la construcción transcendental de un lenguaje en general se viene

abajo con el pluralismo de los juegos de lenguaje, el lenguaje cobra una dimensión más. La gramática de los juegos del lenguaje no sólo regula ya la conexión de símbolos, sino también simultáneamente su empleo institucionalizado en interacciones. Pero Wittgenstein da aún a esta dimensión del empleo una versión demasiado estrecha. Sólo ve plexos invariables de símbolos y actividades y no se percata de que *la aplicación de las reglas incluye su interpretación y ulterior desarrollo.*

Contra el prejuicio positivista Wittgenstein nos hizo presente que la aplicación de reglas gramaticales no puede a su vez definirse en el plano de lo simbólico conforme a reglas generales, sino que sólo puede aprenderse como una conexión de lenguaje y praxis e internalizarse como componente de una forma de vida. Pero siguió siendo lo suficientemente positivista como para entender ese proceso de ejercitación como reproducción de patrones fijos: como si los individuos socializados quedasen subsumidos en el todo que forman lenguaje y actividades. El juego de lenguaje se coagula en sus manos en una unidad opaca. En realidad, los círculos lingüísticos no están cerrados monádicamente sino que son porosos: tanto hacia fuera como hacia dentro. La gramática de una lengua no puede contener ningún patrón rígido de aplicación. Quien ha aprendido sus reglas no solamente ha aprendido a expresarse en una lengua, sino también a interpretar expresiones de esa lengua. Hacia fuera ha de ser posible en principio la traducción; hacia dentro, la tradición. Las reglas gramaticales implican, junto con su aplicación posible, la necesidad de una interpretación. De esto no se percató Wittgenstein. De ahí que también concibiera la práctica de los juegos del lenguaje ahistóricamente. En Gadamer el lenguaje cobra una tercera dimensión: la gramática rige una aplicación de reglas por la que a su vez el sistema de reglas se sigue desarrollando históricamente. La unidad del lenguaje, que se viene abajo con el pluralismo de los juegos de lenguaje, queda dialécticamente restablecida en el plexo de la tradición. El lenguaje sólo es en cuanto recibido. Pues la tradición refleja a gran escala la socialización de los individuos en su lengua, socialización que se extiende a lo largo de sus vidas.

Pese a la renuncia a un lenguaje ideal el concepto de juego de lenguaje permanece todavía secretamente apegado al modelo de los lenguajes formalizados. La intersubjetividad de la comunicación en un lenguaje ordinario la liga Wittgenstein a la validez intersubjetiva de reglas gramaticales: seguir una regla significa aplicarla de forma idéntica. La equivocidad del lenguaje ordinario y la inexactitud de sus reglas es apariencia; todo juego de lenguaje obedece a un orden perfecto. A ese orden puede acogerse el analista del lenguaje como canon de su crítica. Aun cuando el lenguaje ordinario no pueda reconstruirse en un lenguaje formal sin quedar destruido como tal, su gramática

no es, empero, menos exacta y unívoca que la de un cálculo. Pero esta suposición sólo es plausible para aquel que, en contra de la propia intención de Wittgenstein, esté de antemano persuadido de la ejemplaridad de los lenguajes formalizados. Para aquel que para analizar el lenguaje parta de la autorreflexión del lenguaje cotidiano, lo obvio es lo contrario. La univocidad de los lenguajes de cálculo se debe a su estructura monológica, es decir, a una construcción que excluye la conversación. Los plexos estrictamente deductivos permiten inferencias pero no comunicaciones. Los diálogos se sustituyen en todo caso por transmisión de información. Sólo los lenguajes exentos de diálogo y conversación poseen un orden perfecto. Los lenguajes ordinarios son imperfectos y no garantizan univocidad alguna. De ahí que la intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje ordinario sea siempre discontinua. Existe porque en principio es posible el acuerdo, no existe porque en principio es menester empezar a entenderse. La comprensión hermenéutica se pone en marcha en estas fisuras; compensa la discontinuidad de la intersubjetividad.

Quien parte del caso normal de la situación de diálogo y no del modelo de un lenguaje de precisión, entiende en seguida la estructura abierta del lenguaje cotidiano. Una intersubjetividad de la gramática vigente, que estuviera exenta de toda discontinuidad, aseguraría, ciertamente, la identidad de significado y con ello las relaciones constantes del entender. Pero aniquilaría a la vez la identidad del yo en la comunicación con los otros. Klaus Heinrich ha estudiado la comunicación en el lenguaje ordinario bajo el punto de vista de los peligros que lleva consigo una integración completa [199]. Los lenguajes que dejan de ser porosos hacia el interior y se consolidan en sistemas rígidos, erradican las discontinuidades y refracciones de la intersubjetividad y simultáneamente la distancia hermenéutica de los individuos entre sí. Ya no posibilitan el siempre frágil balance entre separación y unión en que ha de construirse la identidad de cada yo. El problema de una identidad del yo, la cual sólo puede construirse a través de identificaciones, lo que quiere decir: a través de enajenaciones de la identidad, es a la vez el problema de una comunicación lingüística que posibilite un salvador balance entre el mudo ser-idéntico y el extrañamiento mudo, entre el sacrificio de la individualidad y el aislamiento del solitario. Las experiencias en que sentimos peligrar nuestra propia identidad van ligadas a experiencias de cosificación de la comunicación lingüística. En la mantenida no-identidad de una comunicación lograda puede el individuo desarrollar una precaria identidad del yo y protegerla, así de los riesgos de la cosificación, como de los de la ausencia de forma. Heinrich analiza sobre todo uno de los lados:

[199] K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt, 1964.

las condiciones de la protesta contra la autodestrucción de una sociedad sumida en la indiferencia, que aniquila mediante interacción coactiva las distancias de los individuos entre sí. Se trata del estado de una regulación del lenguaje impuesta y de una intersubjetividad sin discontinuidades, que suprime el espacio subjetivo de aplicación. Así habría de realizarse lo que Wittgenstein concibió como juego de lenguaje. Pues el lenguaje reglamentado que hacia dentro suelda todas las junturas, tiene también que cerrarse hacia fuera monádicamente.

La protesta es, pues, el reverso de la comprensión hemenéutica, comprensión que salva la distancia mantenida e impide la ruptura de la comunicación. La traducción lleva en su seno la fuerza de la reconciliación. En ella se preserva el poder unificador del lenguaje contra la disolución en múltiples lenguajes que en cuanto aislados nos condenarían al silencio de una identidad sin mediaciones[200].

8.2. Gadamer se sirve de la imagen del horizonte para caracterizar el rasgo hermenéutico básico de todo lenguaje concreto: el lenguaje está tan lejos de tener unos límites cerrados, que en principio puede asimilar todo lo *lingüísticamente extraño* y *a primera vista* ininteligible. Ahora bien, cada uno de los participantes entre los que ha de empezar estableciéndose una comunicación, vive en un horizonte. De ahí que el entendimiento hermenéutico se le presente a Gadamer en la imagen de una fusión de horizontes. Y ello es válido, tanto para la dimensión vertical, en que superamos por vía de comprensión una distancia histórica, como para el entendimiento en el plano horizontal, con que superamos las dificultades de comprensión que comportan las distancias geográficas y culturales. La apropiación comprensiva de una tradición sigue el modelo de la traducción: el horizonte de la actualidad no queda extinguido sino fundido con el horizonte que de la tradición proviene: «Entender una tradición exige ciertamente horizonte histórico. Pero no puede tratarse de que haya que obtener ese horizonte poniéndose uno en la situación histórica del ca-

200 Sobre HEINRICH, cfr. mi recensión en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1984. En este trabajo de Heinrich queda claro que la autorreflexión hermenéutica del lenguaje se transforma sin forzar las cosas en una teoría dialéctica del lenguaje. Es la teoría que promete la obra de BRUNO LIEBBRUCKS planeada en seis tomos: *Sprache und Bewusstsein*. Hasta ahora han aparecido: tomo I: *Einleitung und Spannweite des Problems*, Frankfurt, 1964, y tomo II: *Sprache*, Frankfurt, 1965. Para una metodología de las ciencias de la acción es importante la discusión de Liebbrucks con la antropología de GEHLEN (tomo I, pp. 79 ss.). Sin embargo, Liebbrucks, al partir de un concepto limitado de praxis, cortado al talle de la acción instrumental, viene a dar en una abstracta oposición entre lenguaje y acción. El autor no hace valer como debiera, al menos en las partes ya publicadas, la peculiar conexión de lenguaje y praxis que Wittgenstein y Mead subrayan en la interacción simbólicamente mediada que caracteriza a los juegos de lenguaje y a la acción comunicativa.

so. Antes bien, hay que tener horizonte para poder ponerse en esa otra situación. ¿Pues qué quiere decir imaginarse uno una determinada situación histórica o ponerse uno en esa situación? Seguro que no puede querer decir simplemente: prescindir de sí. Naturalmente que ello es menester en la medida en que uno ha de ponerse realmente esa situación delante de los ojos. Pero para poder ponerme en esa situación tengo que llevarme también a mí mismo; pues sólo así se cumple cabalmente el sentido de ponerme en una situación. Si uno se pone, por ejemplo, en la situación de otro hombre, lo entenderá, es decir, poniéndose en su situación se tornará consciente de la alteridad, de la indisoluble individualidad del otro. Ese ponerse en la situación del otro no es ni introyección de una individualidad en la otra ni tampoco sometimiento del otro a los propios criterios de uno sino que siempre significa la elevación a una universalidad superior, que no sólo supera mi propia particularidad sino también la del otro. El concepto de horizonte resulta aquí a propósito, porque da expresión a esa superior visión que ha de tener el que entiende. Ganar horizonte significa que uno aprende a mirar más allá de lo próximo y lo muy próximo, no para prescindir de ello, sino para verlo más en conjunto y apreciarlo mejor en sus justas medidas. Nietzsche está muy lejos de dar una correcta descripción de la conciencia histórica cuando habla de múltiples horizontes cambiantes a donde él nos enseñaría a trasladarnos. Quien prescinde de sí de esa guisa, carece de todo horizonte histórico... Verdad es que exige esfuerzo adquirir horizonte histórico. La esperanza y el temor nos tienen siempre prendidos de lo más inmediato y sólo desde tal preocupación salimos al encuentro del testimonio del pasado. De ahí que haya de ser una tarea constante el impedir asimilar apresuradamente el pasado a nuestras propias expectativas de sentido. Sólo así oiremos la tradición como ella puede hacerse oír en su propio sentido distinto... En realidad el horizonte del presente está en continua formación, en la medida en que constantemente hemos de someter a prueba nuestros prejuicios. Ingrediente de tal prueba y, por cierto, nada desdeñable es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de que procedemos. El horizonte del presente no se forma en absoluto sin el pasado. No hay en sí un horizonte de la actualidad, como tampoco hay horizontes históricos que hubiera que obtener. Antes bien, la comprensión es siempre un proceso de fusión de tales horizontes supuestamente para sí».

Que este entrelazamiento de horizontes no puede eliminarse metodológicamente sino que pertenece él mismo a las condiciones del debate hermenéutico, se demuestra en la relación circular de precomprensión y explicación de lo entendido: sólo podemos descifrar las partes de un texto, anticipando una comprensión del todo, siquiera difusa. Y, al revés, esa anticipación sólo podemos corregirla a medida que vamos explicando las distintas partes. «El círculo no es, pues, de na-

turaleza formal, no es ni subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como el mutuo entretejimiento del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión del texto no es un acto de la subjetividad, antes se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero esta comunidad está en constante proceso de formación en nuestra relación con la tradición.»[201]

El intérprete pertenece como momento al mismo plexo de tradición que su objeto. Lleva a efecto la apropiación de una tradición desde el horizonte de expectativas preformado ya por esa tradición. Por eso hemos entendido ya siempre lo transmitido a que nos enfrentamos. Y sólo por ello no es el horizonte que viene dado por el lenguaje del intérprete algo sólo subjetivo que distorsione nuestra comprensión. Frente al análisis lingüístico de orientación teorética la hermenéutica insiste en que aprendemos a entender un juego de lenguaje desde el horizonte de la lengua que ya nos es familiar. En cierto modo repetimos virtualmente aquellos procesos de aprendizaje por los que un nativo ha sido socializado en su lengua; pero en esos procesos de aprendizaje no nos introducimos sin mediación, sino por mediación de las reglas que hemos interiorizado en nuestros propios procesos de socialización. La hermenéutica entiende la mediación entre aquello que el intérprete lleva consigo y aquello que el intérprete se apropia, como un desarrollo de la misma tradición en cuya apropiación está interesado el intérprete. La hermenéutica no cae en la perplejidad de ese análisis lingüístico que no es capaz de justificar su propio juego de lenguaje. Pues parte de que la ejercitación en los juegos del lenguaje nunca puede lograrse abstractamente, sino solamente a partir de la base de los juegos de lenguaje que el intérprete ya domina. La comprensión hermenéutica es una interpretación de textos que supone textos ya entendidos; conduce a nuevos procesos de formación desde el horizonte de procesos de formación ya cumplidos; constituye un fragmento de socialización que parte de una socialización ya efectuada —al apropiarse la tradición la prosigue—. Puesto que la comprensión hermenéutica pertenece ella misma al plexo objetivo que en ella se refleja, la superación de la distancia temporal tampoco puede entenderse como una construcción del sujeto cognoscente: la continuidad de la tradición ha salvado fácticamente ya la distancia entre el intérprete y su objeto.

Desde el punto de vista de la autorreflexión hermenéutica la fundamentación fenomenológica y la fundamentación lingüística de una sociología comprensiva caen del lado del historicismo. Al igual que éste, son víctimas del objetivismo, pues reivindican para el observa-

[201] GADAMER, loc. cit., p. 277.

dor fenomenológico y para el analista del lenguaje una actitud puramente teorética, por más que éstos sólo queden ligados a su ámbito objetual por la experiencia comunicativa y no puedan pretender, por tanto, el papel de un observador no implicado: la objetividad sólo puede venir garantizada por una participación reflexiva, es decir, por el control de la situación de partida de la que la comprensión hermenéutica no puede desligarse, pues ello sería tanto como desligarse de su caja de resonancia. En el plano de la comunicación, la posible objetividad de la experiencia queda justo en peligro cuando el intérprete se deja tentar por la ilusión del objetivismo y trata de disimular su vinculación metodológicamente indisoluble a la situación hermenéutica de partida. La magnífica crítica de Gadamer a la autocomprensión objetivista de las ciencias del espíritu en el historicismo, alcanza también a la falsa conciencia de sus albaceas fenomenológicos y lingüísticos. En el pluralismo de mundos de la vida y de juegos de lenguaje no hacen más que encontrar un apagado eco las cosmovisiones y culturas que el historicismo proyectara sobre un ficticio plano de simultaneidad.

En la segunda parte de su obra Gadamer discute la teoría que en términos de introyección sentimental el romanticismo desarrolló de la hermenéutica y su aplicación a la historiografía: Schleiermacher y Droysen. En Dilthey muestra las aporías en que se ve atrapada una conciencia historiográfica, que ciertamente ha superado la psicología de las expresiones vitales en favor de un análisis de plexos de significado, pero que permanece apegada a la *engañosa genialidad de una* reproducción —supuestamente capaz de entenderlo todo— de cualesquiera contenidos de sentido con tal que estén objetivados. Contra la estetización de la historia por Schleiermacher y Dilthey y contra su anestesización de la reflexión histórica, Gadamer hace valer de forma tan sutil como implacable el punto de vista de Hegel: que la restitución de la vida pasada sólo es posible mediante una reconstrucción de la actualidad a partir del pasado. En vez de una ficticia reproducción del pasado, tenemos la mediación del pasado con la vida actual, que la reflexión lleva a efecto: «Que la comprensión posterior posea una superioridad de principio frente a la producción original y pueda, por tanto, formularse como un entender mejor, descansa no tanto en la posterior toma de conciencia, que conduce a una equiparación o igualación con el autor (como suponía Schleiermacher), sino que describe por el contrario una insuprimible diferencia entre el intérprete y el autor, que viene dada por la distancia histórica. Cada época habrá de entender un texto transmitido a su manera, pues ese texto pertenece al conjunto de la tradición por la que esa época tiene un interés objetivo y en la que trata de entenderse a sí misma. El sentido real de un texto, tal como éste habla al intérprete, no depende de lo ocasional que representan el autor y su público original o al me-

nos no se agota en ello. Pues viene siempre codeterminado también por la situación histórica del intérprete y con ello por el conjunto del curso objetivo de la historia. De ello da razón, con tanto desparpajo como ingenuidad, un autor como Chladenius, que aún no había relegado la comprensión al ámbito de lo ocasional, cuando dice que un autor no tiene por qué entender él mismo el verdadero sentido de su texto y que, por tanto, el intérprete puede y tiene a menudo que entenderlo mejor que él. Pero esto tiene una significación de principio. El sentido de un texto supera a su autor, no sólo ocasionalmente sino siempre. De ahí que la comprensión no sea sólo un comportamiento reproductivo, sino siempre también un comportamiento productivo» [202].

El objetivismo oculta el plexo de influencias en que se halla la propia conciencia historiográfica. El principio de la historia del influjo y efectos de un texto cobra, pues, para Gadamer el rango de un principio metodológico para la interpretación del texto mismo. La historia del influjo de un texto *(Wirkungsgeschichte)* no es una disciplina auxiliar que nos provea de informaciones adicionales, sino investigación de fundamentos de la interpretación misma. Pues la historia de la influencia y efectos de un texto es sólo la cadena de interpretaciones pasadas a través de la cual la precomprensión del intérprete viene mediada objetivamente con su objeto, aunque ello acaezca a sus espaldas. Los documentos transmitidos y los procesos históricos no cobran su «sentido» (por cuya aprehensión descriptiva se esfuerza la comprensión hermenéutica) con independencia de los sucesos e interpretaciones que les siguen: el sentido es un agregado de significados sedimentados que fueron formándose sin parar, a partir de retrospectivas siempre nuevas. De ahí que un sentido recibido sea en principio incompleto, es decir, abierto a sedimentos a partir de retrospectivas futuras. Los historiadores y filólogos que reflexionan en términos de historia de influencias, cuentan con la no clausurabilidad del horizonte de sentido. Anticipan que el curso de los acontecimientos sacará a la luz en el objeto nuevos aspectos semánticos; éste es el núcleo racional de la experiencia filológica de que el contenido de los textos es «inexhaurible» [203]. Con esa experiencia se corresponde la experiencia del historiador de que en principio no puede darse una descripción suficiente de un suceso: «Describir completamente un suceso es situarlo en todas las historias correctas, y eso es algo que no podemos hacer. Y no podemos hacerlo porque, en lo tocante al tiempo, somos provincianos respecto al futuro» [204].

---

202 GADAMER, loc. cit., pp. 280 s.

203 Cfr. GADAMER, loc. cit., p. 355.

204 A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, loc. cit., p. 142.

A. C. Danto confirma el principio gadameriano de la historia del influjo y efectos mediante un análisis de la forma de los enunciados históricos. La exposición histórica se sirve de enunciados narrativos. Se llaman narrativos porque presentan los sucesos como elementos de historias. Las historias tienen un principio y un fin, quedan trabadas por una acción. Los sucesos históricos son reconstruidos en el sistema de referencia de una historia; no podrían exponerse sin referirlos a otros hechos que les sucedieron en el tiempo. Los enunciados narrativos se caracterizan por lo general porque se refieren a lo menos a dos sucesos con índices temporales distintos, siendo el primero de estos sucesos tema de la descripción. Los enunciados narrativos describen un suceso con la ayuda de categorías bajo las que no habría podido observarse; el enunciado «la guerra de las Treinta Años empezó en 1618» presupone al menos el decurso de los sucesos relevantes para la historia de la guerra hasta la paz de Westfalia, que al estallar la guerra no hubieran podido ser descritos por ningún observador. Pero según el contexto, la expresión «Guerra de los Treinta Años» significa no sólo una guerra que duró tres decenios sino: el hundimiento político del Reich alemán, el retraso del desarrollo capitalista, el final de la Contrarreforma, el pretexto de una obra dramática, etc. Los predicados con que se expone narrativamente un suceso, exigen la ocurrencia de sucesos posteriores a cuya luz el suceso aparece expuesto como un suceso histórico. De ahí que con el paso del tiempo la descripción histórica de sucesos se torne más rica de lo que hubiera permitido la observación empírica en el momento en que ocurrieron.

En el sistema de referencia de una teoría empírica, los sucesos sólo se describen bajo categorías bajo las que también podría protocolizarse una observación de esos sucesos. Un suceso pronosticado científicamente sólo puede identificarse en un lenguaje observacional que sea neutral respecto al tiempo en que el suceso se produce. Una exposición histórica del mismo suceso, digamos un eclipse de sol, ha de referirse a los lenguajes de interpretación de todos aquéllos para quienes el hecho cobró relevancia histórica, es decir, relevancia en el marco de una historia. Si en la descripción de los hechos el historiador quisiera proceder como el astrónomo o el físico, y elegir un lenguaje observacional neutral con respecto al tiempo, entonces habría de asumir el papel de un cronista ideal. Danto introduce esta ficción. Pone a disposición del historiador una máquina que protocoliza en cada instante todos los sucesos y los almacena y reproduce cuando se lo pedimos. Este testigo presencial ideal toma nota en un lenguaje observacional de todo aquello que acontece históricamente y de cómo acontece. Sin embargo, esta máquina fabulosa sería casi inútil para nuestro historiador; pues los perfectos informes testificales carecerían de sentido si no fueran al menos construcciones de un único testigo viviente que pudiera servirse de enunciados narrativos. El cronista ideal

es incapaz de describir acciones intencionales, pues ello presupondría la anticipación de sucesos allende el instante de observación. Es incapaz de establecer relaciones causales, pues entonces un suceso tendría que poder ser descrito retrospectivamente: la observación de un suceso que se sigue en el tiempo es necesaria para identificar un suceso precedente como causa suya. El cronista no puede narrar ni una sola historia, porque las relaciones entre sucesos con índices temporales distintos escapan a su observación: no puede ver el principio, crisis y fin de una trama de acción porque carece del punto de vista de una interpretación posible.

Naturalmente, también las descripciones del testigo ideal tendrían que ser interpretaciones. Pero un lenguaje observacional neutral respecto al tiempo excluye precisamente la clase de interpretaciones, sólo bajo las cuales un suceso observado puede entenderse como suceso histórico. Sólo en el retrotransferido sistema de referencia de sujetos agentes que evalúan estados presentes por referencia a estados del futuro anticipados, pueden dos sucesos históricos que se siguen en el tiempo el uno al otro ser entendidos desde la relación de una actualidad prepasada con un futuro que la anticipación convierte en pasado. Cuando hablamos del estallido de la Guerra de los Treinta Años aprehendemos los sucesos del año 1618 desde la retrospectiva de la guerra terminada treinta años después: para los contemporáneos de 1618 esta expresión sólo hubiera podido tener significado prospectivo. Describimos, pues, el suceso en categorías que para el contemporáneo no hubieran sido relevantes como observador, sino como agente que puede anticipar el futuro. Exponer los sucesos históricamente, es decir, en forma de enunciados narrativos, significa que los aprehendemos bajo el esquema de una acción posible.

Verdad es que el historiador no se limita a las intenciones efectivas del agente. Pues en tanto que nacido después, ha superado ya siempre el horizonte de la historia tal como ésta se presentó a los agentes. Pero también los elementos y consecuencias secundarias no pretendidas de los plexos intencionales, se aprehenden desde el punto de vista de la intencionalidad posible, tan pronto como entran en el horizonte histórico de los nacidos después. Gadamer sitúa en este punto el tránsito desde la fundamentación psicológica a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu; «El problema de la historia no es cómo ese plexo se torna en general vivenciable y reconocible, sino cómo pueden resultar también cognoscibles aquellos plexos que nadie vivió como tales» [205]. Danto discute esta relación entre sentidos subjetivamente supuestos y sentido objetivo, analizando el ejemplo de los rasgos románticos descubiertos a posteriori en las obras del cla-

205 GADAMER, loc. cit., p. 211.

sicismo: «Es un descubrimiento para el que se requiere el concepto de romanticismo, y criterios de identificación de lo romántico. Pero, naturalmente, en el apogeo del clasicismo no hubiera podido disponerse de un concepto de romanticismo... Todo lo que en los escritos clásicos puede caer bajo el concepto de romanticismo, no cabe duda de que se puso en esas obras intencionalmente; pero no intencionalmente bajo la descripción «introducción de elementos románticos», ya que los autores carecían de ese concepto. Esto constituye una importante restricción en el uso del *Verstehen*. No fue intención de Aristarco anticipar a Copérnico, ni de Petrarca abrir el Renacimiento. Dar tales descripciones requiere conceptos de los que sólo puede disponerse en una época posterior. De donde se sigue que aun si dotamos a nuestro cronista ideal de la facultad de penetrar en las mentes de los hombres cuya acción describe, ello no le capacita para evaluar el significado de estas acciones» [206]. El historiador no observa desde la perspectiva del agente, sino que describe sucesos y acciones desde el horizonte experiencial de una historia que rebasa el horizonte de expectativas de los agentes. Pero el sentido que retrospectivamente cobran los sucesos, sólo se obtiene desde el punto de vista de una acción posible, es decir, procediendo como si ese sentido hubiera sido pretendido por los agentes, dotados de un saber que sólo los nacidos después pueden poseer. El lenguaje en que el historiador expone los sucesos, expresa, por tanto, no primariamente observaciones, sino la relación de interpretaciones en sí escalonadas.

La interpretación del observador contemporáneo es el último peldaño de una escalera de interpretaciones, que baja en dirección al suceso. Su primer peldaño es el sistema de referencia del historiador, que no puede ser independiente de su horizonte de expectativas en la medida en que él mismo es un sujeto agente. La escalera misma es el plexo de tradición que une al historiador con su objeto. Está construida de retroproyecciones de los nacidos después que, como mejores sabedores, han reconstruido lo acaecido sirviéndose del esquema de una acción posible. El historiador no es un cronista restringido a observar. No se trata aquí de los protocolos de un supuesto observador no implicado, sino de un negocio de comprensión hermenéutica. Carece de sentido pretender distinguir en el plano de la exposición histórica entre interpretación y algo así como descripción de un cronista. Danto critica esta forma de ver las cosas, «que, en cierto modo, acepta el ideal de imitación del pasado, pero quiere insistir en que aparte de dar explicaciones, incluso perfectas explicaciones del pasado, o de partes del pasado, lo cual es también lo que la historia pretende, existe algo más. Pues aparte de en hacer enunciados verdaderos acer-

206 DANTO, loc. cit., p. 169.

ca del pasado, se nos dice, los historiadores están interesados en dar interpretaciones del pasado. Y aunque contáramos con una explicación perfecta, la tarea de interpretación estaría todavía por hacer. El problema de dar descripciones y nada más que descripciones pertenecería al nivel más humilde de trabajo historiográfico: se trataría del trabajo de los cronistas. Mas ésta es una distinción que no puedo aceptar. Pues a mi juicio, la historiografía es toda de una misma estameña. De una misma estameña en el sentido de que no hay nada que pudiéramos llamar una descripción pura en contraste con otra cosa que pudiéramos llamar interpretación. Hacer historia en absoluto es emplear alguna concepción rectora que va más allá de lo dado. Y percatarse de que esto es así es percatarse de que la historia como imitación o duplicación del pasado es un ideal imposible» [206 a].

Una secuencia de sucesos sólo cobra la unidad de una historia desde un punto de vista que no puede estar tomado de esos mismos sucesos. Los agentes están enredados en sus historias; incluso ellos, cuando se disponen a contarlas, sólo a posteriori se hacen con el punto de vista bajo el que los sucesos pueden adoptar la trama de una historia. Pues una historia sólo tiene un sentido para alguien que en general puede actuar.

Mientras puedan obtenerse nuevos puntos de vista, los mismos sucesos pueden entrar en otras historias y cobrar nuevas significaciones. Sólo podríamos dar una descripción definitiva y completa de un suceso histórico cuando pudiéramos estar seguros de que ya no van a obtenerse nuevos puntos de vista, es decir, cuando pudiéramos anticipar todos los puntos de vista relevantes que puedan obtenerse en el futuro. En este sentido, la filosofía de la historia anticipa el punto de vista que podría guiar al último historiador tras la conclusión de la historia en conjunto. Pero como no podemos anticipar el curso futuro de las cosas, tampoco podemos anticipar fundadamente el punto de vista del último historiador. Pero, por otra parte, sin filosofía de la historia, ningún suceso histórico puede exponerse de forma definitiva y completa: «Toda explicación del pasado es esencialmente incompleta. Que es esencialmente incompleta quiere decir que su compleción exigiría el cumplimiento de una condición que simplemente no puede cumplirse. Y mi tesis va a ser que una explicación completa del pasado presupondría una explicación completa del futuro, de suerte que uno no podría alcanzar una explicación histórica completa sin desarrollar al mismo tiempo una filosofía de la historia. De modo que si no puede haber una filosofía legítima de la historia, tampoco puede haber una explicación histórica legítima y completa. En resumen, parafraseando un famoso resultado de la lógica, no podemos consis-

206 a Danto, loc. cit., p. 115.

tentemente tener una explicación histórica completa. En otras palabras, nuestro conocimiento del pasado viene limitado por nuestro conocimiento (o ignorancia) del futuro. Y ésta es la profunda conexión entre la filosofía sustantiva de la historia y la historia ordinaria»[207].

La incompletud de la descripción no constituiría ninguna mácula mientras la elección de las expresiones descriptivas viniera fijada por un marco teorético de referencia. Pero puesto que el historiador, a diferencia de las ciencias experimentales, no dispone de tales teorías, su descripción incompleta es también en principio arbitraria. «Describir completamente un evento es situarlo en todas las historias correctas, y eso es algo que no podemos hacer. No podemos hacerlo porque en cuanto al tiempo somos provincianos en lo que respecta al futuro. Por las mismas razones no podemos desarrollar una filosofía especulativa de la historia. Pues la descripción completa presupone una organización narrativa, y la organización narrativa es algo que hacemos nosotros. Y no solamente eso, sino que la imposición de una organización narrativa lógicamente nos compromete con un ineliminable factor subjetivo. Existe un elemento de pura arbitrariedad en todo ello. Organizamos los sucesos relativamente a algunos sucesos que reputamos significativos en un sentido que no hemos tocado aquí. Se trata de un sentido de relevancia que es común, sin embargo, a todas las narrativas y que viene determinado por los intereses típicos de este o aquel humano.»[208]

Mas estas conclusiones sólo resultan plausibles si para la historia podemos suponer con sentido el ideal de una descripción completa. Danto desarrolla esta *idea de todas las posibles historias* valiéndose del rol hipotético de un último historiador. Sin embargo, al igual que para todo historiador antes que él, tampoco para el último historiador la secuencia de los hechos pasados puede constituirse en historia si no es bajo un punto de vista que no puede tomar de los sucesos mismos. Sólo si él mismo actúa en un horizonte de expectativas podrá proyectar el último de todos los sistemas de referencia posibles para la exposición de sucesos históricos. Pero en cuanto suponemos que el historiador en general actúa, produce nuevos nexos que bajo una ulterior retrospectiva pueden ensamblarse en una historia ulterior. Con lo cual, la supuesta descripción definitiva y completa se vería a su vez sometida a revisión. Para la exposición historiográfica de la historia en conjunto sería pues menester una cualificación que es *per se* incompatible con el final de la historia. No es posible, pues, representarse consecuentemente el ideal de una descripción completa. Ese ideal introduce en la historiografía una pretensión de contem-

---

207 DANTO, loc. cit., pp. 17 s.
208 DANTO, loc. cit., p. 142.

plación que no sólo no cabe desempeñar, sino que, más bien, es ilegítima como tal pretensión.

Todo historiador ocupa el papel del último historiador. Las consideraciones hermenéuticas acerca de la inexhauribilidad del horizonte de sentido y de las nuevas interpretaciones de las generaciones futuras permanecen vacías: carecen por completo de consecuencias para aquello que el historiador tiene que hacer. Pues el historiador no organiza en absoluto su saber conforme a criterios de teoría pura. Todo lo que el historiador puede saber no puede aprehenderlo con independencia del marco de su propia vida. Y para ésta lo futuro sólo existe en el horizonte de expectativas y estas expectativas complementan hipotéticamente los fragmentos de la tradición acontecida hasta aquí para convertirla en la totalidad de la historia universal preentendida, a cuya luz todo suceso relevante puede en principio describirse tan completamente como resulte posible a la autocomprensión prácticamente eficaz de un mundo social de la vida. Implícitamente, todo historiador procede en los términos que Danto trata de prohibir al filósofo de la historia. Anticipa desde el punto de vista de la praxis estados finales, a partir de los cuales la diversidad de los sucesos se estructura sin violencia en historias orientadoras de la acción. Precisamente la incompletud de la historia, es decir, la situación del agente, permite una anticipación hipotética de la historia en conjunto, sin la que tampoco *podría establecerse* la significación retrospectiva de sus partes. De esto ya se percató Dilthey: «Aprehendemos el significado de un momento del pasado. Ese momento es significativo en cuanto supuso una ligadura para el futuro, ya se produjera ésta por medio de la acción o por medio de un suceso externo... El momento particular cobra significado por su conexión con el todo, por la relación del pasado con el futuro, de la existencia individual con la humanidad. Pero, ¿en qué estriba la peculiaridad de esta relación de la parte con el todo dentro de la vida? Es una relación que nunca se cumple por entero. Habría que esperar al final de la vida para poder abarcar en la hora de la muerte el todo a partir del cual pudiera establecerse la relación que entre sí guardan sus partes. Habría que esperar al fin de la historia para poseer el material completo con que determinar su significado. Mas por otro lado, el todo sólo nos está dado en la medida en que resulte inteligible desde sus partes. La comprensión oscila siempre entre estas formas de consideración. Nuestra concepción del significado de la vida cambia constantemente. Todo plan de vida es expresión de una aprehensión del significado de la vida. Lo que nos proponemos, como fin para el futuro, condiciona la determinación del significado del pasado» [209].

[209] W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, tomo VII (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften), p. 233.

Pero estos fines, es decir, las anticipaciones hermenéuticas, que están enraizadas en intereses de la práctica de la vida, no son arbitrarias. Pues sólo pueden acreditarse en la medida en que aquello sobre que versan no escape a su intervención. Aparte de eso, peculiar resultado de la comprensión hermenéutica en relación con una apropiación lograda de tradiciones es también someter a reflexión y hacer transparentes en su génesis a partir de la tradición los prejuicios que lleva aparejada la situación de partida del intérprete.

8.3. Las exposiciones históricas, que tienen la forma de enunciados narrativos, sólo pueden aparecer en principio como incompletas y arbitrarias cuando se las mide con un equivocado ideal de descripción. Tampoco los enunciados de las ciencias experimentales satisfacen ese criterio de aprehensión contemplativa y de supuesta copia de los hechos. Su adecuación se acredita en virtud de criterios que fijan la validez de un saber técnicamente utilizable. Y si, correspondientemente, la validez de los enunciados hermenéuticos sólo nos es posible comprobarla en el correspondiente marco de saber práctico, no técnicamente utilizable, sino preñado de consecuencias para la práctica de la vida, entonces lo que Danto no tiene más remedio que entender como un defecto, se nos revela como condición trascendental del conocimiento posible: sólo porque desde el horizonte de la práctica de la vida *proyectamos* la clausura *provisional* de un sistema de referencia, pueden tener contenido informativo para esa práctica de la vida las interpretaciones de sucesos que mirados desde ese fin proyectado pueden organizarse en una historia, así como las interpretaciones de las partes que desde la perspectiva de una totalidad anticipada pueden descifrarse como fragmentos. Para mí el gran mérito de Gadamer consiste en haber demostrado que la comprensión hermenéutica está referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción.

Analizando el caso de la teología y la jurisprudencia se puede mostrar la conexión interna entre comprensión y aplicación. La interpretación de la Biblia en la predicación, al igual que la interpretación del derecho positivo en la judicatura, sirven a la vez, en tanto que interpretación, a la aplicación del contenido a una situación dada. La referencia práctica a la autocomprensión de los destinatarios, en este caso la comunidad eclesial y la comunidad jurídica, no es algo que se añada posteriormente después de hecha la interpretación. Antes bien, la interpretación sólo se cumple en la aplicación misma. Gadamer quiere mostrar la validez de esta conexión constitutiva entre comprensión y traducción a la práctica, no sólo para determinadas tradiciones, que, como los textos sagrados de una tradición canónica o como las normas vigentes del derecho estatuido, ya poseen una obligatoriedad institucional. Ni siquiera pretende hacerla solamente exten-

siva a la interpretación de obras de arte o a la interpretación de textos filosóficos. Está convencido de que la comprensión aplicativa de tradiciones señaladas y dotadas de una pretensión de autoridad constituye el patrón para la comprensión hermenéutica en general: «La estrecha conexión que en el origen unía a la hermenéutica filosófica con la hermenéutica jurídica y con la hermenéutica teológica, descansaba en el reconocimiento de la aplicación como un momento integrante de toda comprensión. Pues así para la hermenéutica jurídica como para la hermenéutica teológica es determinante la tensión entre el texto de que se parte —la ley o el texto sagrado— por un lado, y, por otro, el sentido que su aplicación cobra en el instante concreto de la interpretación, bien en un juicio o en la predicación. No se trata de que haya que entender históricamente la ley, sino de que sólo por interpretación se concretiza ésta en su validez jurídica. Asimismo, no se trata de que un texto sagrado haya de entenderse como un simple documento histórico, sino de que hay de entenderlo de suerte que ejerza su acción salvífica. Esto incluye en ambos casos que el texto, ya se trate de la ley o del mensaje salvífico, para ser entendido adecuadamente, es decir, de conformidad con la pretensión que en cada instante o en cada situación concreta el texto plantea, ha de ser entendido de forma siempre nueva y distinta. Aquí, comprender es ya siempre aplicar. Pues bien, hemos partido del conocimiento de que también la comprensión ejercida en las ciencias del espíritu es esencialmente histórica, lo cual quiere decir que también allí sólo puede entenderse un texto si se lo entiende en cada caso de forma distinta. Y esto era precisamente lo que caracterizaba a la tarea de la hermenéutica histórica, conviene a saber, el reflexionar sobre la relación de tensión que se da entre la mismidad de la cosa común y la cambiante situación en que la cosa ha de entenderse».

Gadamer explica el saber aplicativo a que la hermenéutica conduce, recurriendo a la definición que Aristóteles da del saber práctico[210]. Tres momentos tiene en común el saber hermenéutico con aquel saber ético-político que Aristóteles distinguía por igual tanto de la ciencia como de la técnica[211]. *Primero*, el saber práctico tiene una forma reflexiva: es a la vez «saber-se». De ahí que en los ámbitos de saber práctico, sea en nosotros mismos donde hacemos experiencia de los errores. Las opiniones falsas tienen la forma de una falsa conciencia devenida hábito. La falta de prudencia tiene la forma objetiva de una obcecación. De ello depende también un *segundo* momento: el saber práctico es un saber internalizado. Tiene la capacidad

---

[210] Cfr. sobre todo *Eth. Nic.* VI, 3-10.

[211] La comparación entre fronesis y techne adquiere una peculiar actualidad desde que la ciencia, que antaño estaba reservada a la contemplación, se ve metodológicamente obligada a adoptar la actitud del técnico.

de fijar los impulsos y conformar las pasiones. Por el contrario, el saber técnico permanece externo. Es decir, las reglas técnicas las olvidamos en cuanto dejamos de usarlas. Las reglas prácticas, una vez dominadas, se convierten, en cambio, en parte de la estructura de la personalidad. De ahí que el saber práctico no pueda adquirirse sin presupuestos, como el teórico; tiene que conectar con una estructura de «prejuicios». Sólo al oyente que en virtud de apropiadas tradiciones y de situaciones vividas posea ya un presaber, se le podrá enseñar algo en clases de filosofía práctica. El saber práctico conecta con un proceso de socialización y lo prosigue. A partir de aquí resulta también inteligible el *tercer* momento: el saber práctico es global. No se refiere a fines particulares que pudieran determinarse con independencia de los medios de su realización: los fines orientadores de la acción, así como las vías por las que pueden realizarse, constituyen momentos de la misma forma de vida (bios). Esta es siempre una forma de vida social, que se forma mediante la acción comunicativa. El saber práctico orienta sobre reglas de interacción. Estas reglas recibidas son reglas interiorizadas, pero las condiciones históricamente cambiantes de su uso exigen una aplicación que a su vez desarrolle las reglas al interpretarlas.

Si las ciencias hermenéuticas adoptan frente a la tradición la misma actitud que una filosofía práctica que, ilustrada por una conciencia histórica, prescinde del fundamento ontológico que era el derecho natural, entonces las determinaciones aristotélicas pueden utilizarse también para la hermenéutica: «El intérprete que ha de habérselas con una tradición, lo que busca es hacer aplicación de ella. Pero tampoco aquí puede eso significar que el texto recibido le esté dado y entendido como algo universal y sólo después haga uso de él para aplicaciones particulares. Antes bien, el intérprete no quiere otra cosa que entender este universal —el texto—, es decir, entender qué dice la tradición, aquello que constituye el sentido y el significado del texto. Mas para entender eso no puede prescindir de sí mismo ni de la situación hermenéutica concreta en que se halla. Tiene que referir el texto a esa situación si es que quiere entenderlo».[212]

La comprensión hermenéutica tiende por su estructura a aclarar, a partir de tradiciones, una posible autocomprensión de los grupos sociales orientadora de la acción. Posibilita una forma de consenso, del que depende la acción comunicativa. Destierra los peligros de ruptura de la comunicación en dos direcciones: en la vertical de la propia tradición y en la horizontal de la mediación entre tradiciones de diversas culturas y grupos. Si estas corrientes de comunicación se cortan y la intersubjetividad del entendimiento se anquilosa o desmoro-

[212] GADAMER, loc. cit., p. 307.

na, queda destruida una condición elemental de supervivencia: la posibilidad de un entendimiento sin coacciones y de un reconocimiento exento de violencia.

La dialéctica de lo universal y lo particular, que se impone también en la apropiación de tradiciones y en la correspondiente aplicación de reglas prácticas, muestra una vez más el carácter discontinuo de la intersubjetividad. El que pueda haber algo así como tradición, incluye un momento de no compromiso: lo recibido tiene también que poder ser revisado, pues de lo contrario lo no idéntico quedaría aniquilado en la sostenida identidad grupal. Las identidades de los individuos en la comunicación lingüística sólo pueden formarse y mantenerse en el seno de una identidad grupal si ésta por su parte puede constituirse frente al «otro» colectivo que es su propio pasado, como algo idéntico a él y al mismo tiempo como algo distinto de él. De ahí que la universalidad global de las reglas prácticas exija una aplicación concretizadora por la que esa universalidad global pueda quedar determinada en una situación dada como un universal concreto intersubjetivamente válido.

Una regla técnica es abstractamente universal. Puede compararse con un enunciado teorético, y las condiciones de su aplicación vienen formuladas en términos universales. La intersubjetividad viene asegurada en el plano teorético por una definición previa de los predicados básicos y en el plano operacional por reglas de aplicación invariables. La identificación de estados de cosas a los que puede aplicarse el enunciado, no afecta al contenido semántico de éste. Así, podemos subsumir casos bajo un universal abstracto. Lo que ocurre con las reglas prácticas es distinto. Pueden compararse con contenidos de sentido recibidos que sólo han podido entenderse cuando se ha alcanzado un consenso sobre su significado. Sólo entonces cobran validez intersubjetiva en un grupo social. La comprensión se convierte en este caso en un problema porque carecemos, tanto de definiciones vinculantes de los predicados básicos, como de reglas de aplicación invariables. En vez de eso, una precomprensión nos dirige en la búsqueda de estados de cosas con ayuda de los cuales pueda precisarse el sentido; pero esta identificación del ámbito de aplicación cualifica por su parte el contenido semántico. Lo universal global, que difusamente ha de haberse entendido ya, sólo determina lo particular subsumido en la medida en que él mismo queda concretizado por este particular. Sólo así obtiene reconocimiento intersubjetivo en una situación dada, reconocimiento que queda ligado a esa situación. Una nueva situación exige una renovación de la intersubjetividad mediante la reiteración de la comprensión; esa renovación no se produce arbitrariamente, sino que es resultado de la mediación que el pensamiento establece entre el pasado y la vida presente.

No cabe duda de que en este contexto Hegel podía hablar de pen-

samiento con mucha más razón que Gadamer. Con independencia del movimiento absoluto de la reflexión resulta difícil fijar en la comprensión hermenéutica el momento de conocimiento. Si el plexo de tradición en conjunto ya no puede entenderse como producción de una razón que se aprehende a sí misma, tampoco la prosecución de la tradición, que es como se entiende a sí misma la comprensión hermenéutica, puede reputarse *eo ipso* racional.

Pero sería demasiado apresurada una crítica que tomara ocasión de la dependencia lógica de la interpretación respecto a la aplicación, y del entrelazamiento de anticipación normativa y experiencias cognitivas, para expulsar ya por eso a la comprensión hermenéutica del ámbito de la investigación sólida y del conocimiento posible. En el plano de la comprensión hermenéutica todavía no está parada esa móvil relación que hace posible al conocimiento, a saber: la formación de estándares y la descripción conforme a estándares. Sólo la metodología de las ciencias experimentales empieza imponiendo una separación entre las construcciones teoréticas y las observaciones mediante las que esas construcciones han de falsarse. Ello no obstante, esos dos momentos quedan de antemano coordinados en el marco trascendental que fija el sentido de esas ciencias. La protofísica convierte en vinculante una determinada interpretación de la realidad, a saber: esta realidad viene constituida de antemano bajo el concepto de objetos posibles susceptibles de control técnico. Con ello queda ya tomada una predecisión acerca de las reglas conforme a las que los enunciados teoréticos pueden aplicarse a los hechos; de ahí que dentro de las ciencias esas reglas resulten aproblemáticas. La aplicación se torna problemática y no puede separarse como tal de la interpretación tan pronto como el marco trascendental que coordina enunciados y hechos no viene prejuzgado de antemano, sino que está en continua transformación y ha de ser fijado *ad hoc.*

La apropiación de contenidos de sentido recibidos se cumple en un nivel en que se decide acerca de esquemas de posible comprensión del mundo. Esta decisión no se toma con independencia de si tal esquema puede acreditarse en una situación dada y preinterpretada. Carece, pues, de sentido asignar la comprensión hermenéutica o bien a la teoría o bien a la experiencia; es ambas cosas a la vez y ninguna de ellas del todo. Lo que hemos llamado experiencia comunicativa, se desarrolla por lo general dentro de un lenguaje, con cuya gramática viene fijado el enlace de tales esquemas. Pero el carácter discontinuo de la intersubjetividad convierte en tarea permanente la continua sintonización en un esquema común. Sólo en los casos extremos se convierte esta subterránea y permanente reconfiguración y desarrollo de esquemas transcendentales de comprensión del mundo en una tarea para cuya solución es menester recurrir explícitamente a la comprensión hermenéutica. Tales casos se presentan cuando las tradicio-

nes quiebran o nos enfrentamos a culturas ajenas —o cuando analizamos las tradiciones y culturas familiares como si fueran extrañas—. Un extrañamiento controlado puede elevar la comprensión, de un ejercicio precientífico al rango de un procedimiento reflexivo. De esta forma, los procedimientos hermenéuticos entran también en las ciencias sociales. Son insoslayables mientras los datos hayan de recogerse en el plano de la experiencia comunicativa. Resultan igualmente importantes en la elección del marco categorial cuando no podemos adoptar una actitud ingenua frente al inevitable contenido histórico incluso de las categorías más generales.

Gadamer se aproxima involuntariamente a la devaluación de la hermenéutica por parte del positivismo. Conviene con sus adversarios en la idea de que la experiencia hermenéutica «rebasa el ámbito de control de la metodología científica»[213]. En el prólogo a la segunda edición de su obra recapitula su investigación en la tesis, «de que el momento de influencia histórica opera y sigue operando en toda comprensión de la tradición aun cuando la metodología de las modernas ciencias históricas se haya generalizado, convirtiendo lo históricamente recibido en ''objeto'' que hay que ''constatar'' como si de un hallazgo experimental se tratara —como si la tradición nos fuera extraña y, desde un punto de vista humano, incomprensible en el mismo sentido que los objetos de la física»[214].

Esta acertada crítica a una falsa autocomprensión objetivista no debe llevar, sin embargo, a suspender incluso el extrañamiento metodológico del objeto, por el que la comprensión reflexiva se distingue de la experiencia comunicativa cotidiana. La confrontación de «verdad» y «método» no hubiera debido inducir a Gadamer a oponer abstractamente la experiencia hermenéutica al conocimiento metódico en conjunto. Pues esa experiencia es el suelo de las ciencias hermenéuticas; y aun si fuera aceptable separar por completo las *humanities* del ámbito de las *sciences,* lo cierto es que las ciencias de la acción no pueden menos que asociar procedimientos empírico-analíticos y procedimientos hermenéuticos. La pretensión de hacer valer legitimamente la hemenéutica contra el absolutismo de una metodología general de las ciencias experimentales, cargado, por supuesto, también de consecuencias prácticas, no dispensa del negocio de la metodología en general, pues nos tememos que o esa pretensión se torna operante en las ciencias mismas, o no se torna operante de ninguna manera. La autocomprensión ontológica de la hermenéutica (ontológica en el sentido de Heidegger), que Gadamer expresa en el

[213] GADAMER, loc. cit., Introducción.
[214] GADAMER, loc. cit., p. XIX.

mencionado prólogo, me parece que no se ajusta a la intención de la cosa: «No fue mi propósito desarrollar un sistema de reglas capaces de describir el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu o incluso de guiarlo. Mi intención tampoco fue investigar los fundamentos teoréticos del trabajo de las ciencias del espíritu para dar un giro práctico al conocimiento obtenido. Si de lo aquí expuesto se sigue alguna consecuencia práctica, seguro que no es la de un "compromiso" acientífico, sino la honradez "científica" de confesar el compromiso operante en todo entender. Pero mi intención propiamente dicha era y es una intención filosófica: lo que aquí se discute no es lo que hacemos, no es lo que debiéramos hacer, sino lo que allende nuestro querer y hacer, acontece con nosotros» [215]. Esta tesis encuentra su fundamentación en lo siguiente: «El *Verstehen* no hay que pensarlo tanto como un acto de la subjetividad sino como inserción en el acontecer de una tradición, en que pasado y presente se median constantemente. Es esto lo que hay que hacer valer en una teoría hermenéutica que hasta aquí ha estado demasiado dominada por la idea de un procedimiento, de un método» [216].

Gadamer ve la pervivencia de las tradiciones y la investigación hermenéutica fundidas en un único punto. A ello se opone la idea de que la apropiación reflexiva de la tradición rompe la sustancia cuasinatural de la tradición y muda la actitud de los sujetos respecto a ella. Gadamer sabe que las ciencias hermenéuticas sólo se desarrollaron como reacción a la pérdida de autoridad de las tradiciones. Mas cuando acentúa que las tradiciones no quedaron despotenciadas por la conciencia histórica (pág. XV), está revistiendo una justificada crítica a la falsa autocomprensión del historicismo de la infundada esperanza de que el historicismo quede sin consecuencias. Verdad es que la tesis de Scheler [217] de que las tradiciones históricas pierden su eficacia cuasinatural al ser objetivadas científicamente está metodológicamente mal fundada; y también es verdad que frente a ello tiene razón la hermenéutica cuando dice que un *Verstehen*, por controlado que sea, no puede saltarse simplemente los plexos de tradición a que pertenece el intérprete; pero de la pertenencia estructural del *Verstehen* a tradiciones que ese *Verstehen* también prosigue al apropiárselas, no se sigue que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión científica. Ni siquiera en una tradición que opere sin cesuras, obra una autoridad desgajada de toda intelección, que pudiera imponerse ciegamente; toda tradición tiene que estar te-

---

215 GADAMER, loc. cit., p. XIV.
216 GADAMER, loc. cit., pp. 274 s.
217 Que hacen suya RITTER y SCHELSKY, cfr. más arriba 2.1.

jida con mallas suficientemente holgadas como para permitir la aplicación, es decir, una inteligente traducción que tenga en cuenta los cambios de situaciones. Sólo que el desarrollo metódico de esta prudencia en las ciencias hermenéuticas desplaza los acentos entre autoridad y razón. Gadamer no se percata de la fuerza de la reflexión que se desarrolla en el *Verstehen*. Esa fuerza ya no se ve aquí enceguecida por la apariencia de desarrollo hacia un absoluto que pudiera dar razón de sí mismo por vía de autofundamentación, ni tampoco se desliga del suelo de lo contingente donde tiene su origen. Pero al penetrar la génesis de la tradición en que la reflexión se origina y sobre la que la reflexión se vuelve, queda sacudido el dogmatismo de la práctica de la vida.

Gadamer transforma el descubrimiento de la estructura de prejuicios del *Verstehen* en una rehabilitación de perjuicios como tal. Pero, ¿de la inevitabilidad de la anticipación hermenéutica se sigue *eo ipso* que haya prejuicios legítimos? En su convicción de que la verdadera autoridad no tiene por qué presentarse autoritariamente, Gadamer se ve impulsado por el conservadurismo de aquella primera generación, se ve movido por el impulso de un Burke, aún no vuelto contra el racionalismo del siglo XVIII. Esa verdadera autoridad se distingue de la falsa por el reconocimiento, más aún, «directamente la autoridad nada tiene que ver con la obediencia, sino con el conocimiento»[218]. Esta dura frase expresa una convicción filosófica básica que, más que por la hermenéutica, viene respaldada por la absolutización de la hermenéutica.

Gadamer tiene a la vista el tipo de proceso de formación por el que la tradición se transforma en procesos de aprendizaje individuales y se convierte en objeto de apropiación. La persona del educador legitima aquí prejuicios que se inculcan al discípulo por vía de autoridad, lo cual, por más vueltas que le demos, quiere decir: bajo la amenaza potencial de sanciones y mediante la perspectiva de gratificaciones. La identificación con un modelo crea la autoridad mediante la que resulta posible la interiorización de normas, es decir, la sedimentación de prejuicios. Los prejuicios son por su parte condiciones de posibilidad del conocimiento. Y ese conocimiento se eleva a reflexión cuando hace transparente el marco normativo en que se mueve. De este modo, también la hermenéutica pone ante la conciencia lo que en los actos de *Verstehen* viene ya siempre históricamente preestructurado por las tradiciones inculcadas. Gadamer caracteriza en una ocasión la tarea de la hermenéutica en los siguientes términos: tiene que recorrer hacia atrás el camino de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, de suerte que en toda subjetividad se torne patente la sustan-

[218] Loc. cit., p. 264.

cialidad que la determina[219]. Sin embargo, lo sustancial de lo históricamente devenido no puede quedar intacto una vez que es afrontado por la reflexión. La estructura de prejuicios, una vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio. Y sin embargo, esto es lo que parece suponer Gadamer. El que la autoridad converja con el conocimiento, significaría que la tradición que actúa a tergo sobre el educador legitima los prejuicios inculcados a los discípulos; esos prejuicios no podrían después sino acreditarse y quedar corroborados en la reflexión del discípulo. Este, al hacerse adulto y tratar de asegurarse de la estructura de prejuicios, no haría más que transferir, ahora de forma reflexiva, el reconocimiento antaño obligado de la autoridad personal de su tutor a la autoridad objetiva de un plexo de tradición. Pero esta autoridad seguiría siendo autoridad, pues la reflexión sólo habría podido moverse dentro de la facticidad de lo recibido. El acto de reconocimiento, mediado ahora por la reflexión, nada habría cambiado en el hecho de que la tradición como tal sigue siendo el único fundamento de la validez de los prejuicios.

El prejuicio de Gadamer en favor del derecho de los prejuicios acreditados por tradición pone en cuestión la fuerza de la reflexión, fuerza que por su parte se acredita en su capacidad de poder también recusar la pretensión de las tradiciones. La sustancialidad se derrite en la reflexión, porque ésta no siempre confirma sino que también quiebra los poderes dogmáticos. Autoridad y conocimiento no convergen. Verdad es que el conocimiento está enraizado en la tradición fáctica; permanece ligado a condiciones contingentes. Pero la reflexión no opera sobre la facticidad de las normas recibidas sin dejar huella. Está condenada a iniciarse *post factum,* pero al mirar hacia atrás, desarrolla *también* una fuerza retroactiva. Sólo podemos inclinarnos sobre las normas interiorizadas tras haber aprendido a seguirlas ciegamente bajo un poder impuesto desde fuera. Pero la reflexión, al traer a la memoria y poner ante ella esa vía de autoridad por la que fuimos dogmáticamente ejercitados en las gramáticas de los juegos de lenguaje como reglas de la comprensión del mundo y de la acción, puede despojar a la autoridad de aquello que en ella no era más que dominio y disolverla en la coacción bastante menos coactiva que representan la intelección y la decisión racional.

Esta experiencia de la reflexión es una herencia irrenunciable que nos legó el idealismo alemán tomándola del espíritu del siglo XVIII. Uno se siente tentado a poner en liza a Gadamer contra Gadamer y a demostrarle hermenéuticamente que ignora aquella herencia por haber asumido un concepto adialéctico de ilustración desde la limitada

[219] Loc. cit., p. 286.

perspectiva del siglo XIX —y con él una pasión que está a la raíz de nuestro peligroso complejo de superioridad y que nos separó de las tradiciones occidentales—. Pero la verdad es que las cosas no son tan simples; Gadamer tiene a mano un argumento sistemático. El derecho de la reflexión exige la autorrestricción del enfoque hermenéutico; ese derecho requiere un sistema de referencia que trascienda como tal el plexo de la tradición; sólo entonces podrá criticarse también la tradición. Pero, ¿cómo legitimar a su vez ese sistema de referencia si no es mediante apropiación de la tradición?

IV. LA SOCIOLOGIA COMO TEORIA DE LA ACTUALIDAD

Wittgenstein sometió el análisis del lenguaje, primero a una autorreflexión trascendental, y después a una reflexión sociolingüística. La hermenéutica de Gadamer representa una tercera etapa de reflexión: la histórica, que entiende al intérprete y a su objeto como momentos de un mismo plexo. Este plexo objetivo se presenta como tradición o historia de influencias y efectos *(Wirkungsgeschichte)*. A través de él, como de un medio de símbolos lingüísticos, se reproducen históricamente las comunicaciones. Llamamos histórico a este desarrollo, porque la continuidad del derivarse unas de otras sólo se mantiene *mediante* traducción, mediante una filología a gran escala que se cumple en términos cuasinaturales. La intersubjetividad de la comunicación en el lenguaje ordinario es discontinua e intermitente, tiene que recobrarse una y otra vez. El resultado productivo de la comprensión hermenéutica, ya se cumpla ésta de forma tácita o expresa, viene a su vez motivado de antemano por la tradición que, de este modo, continúa desarrollándose. La tradición no es un proceso que aprendamos a dominar, sino lenguaje recibido en que vivimos: «El modo de ser de la tradición no es inmediatamente sensible, la tradición es lenguaje y, al interpretar un texto, el oyente que lo entiende refiere la verdad en él contenida a su propio comportamiento lingüístico frente al mundo. La comunicación lingüística entre actualidad y tradición era, como hemos mostrado, el acontecer que se abre camino en todo entender. La experiencia hermenéutica, como auténtica experiencia, tiene que hacer frente a todo cuanto se le torne presente. No es libre de seleccionar de antemano y rechazar. Y tampoco puede afirmar una libertad absoluta en el dejar-en-suspenso que considere oportuno para entender lo entendido. El acontecer que ella es no puede darlo por no acontecido ni hacerlo reversible» [220].

La autorreflexión hermenéutica del análisis del lenguaje supera la

[220] GADAMER, loc. cit., p. 439.

concepción trascendental que Wittgenstein había sostenido incluso ante la pluralidad de gramáticas de juegos de lenguaje. Como tradición, el lenguaje abraza todas las gramáticas determinadas y pone unidad en la diversidad empírica de reglas transcendentales. En el plano del espíritu objetivo el lenguaje es un Absoluto contingente. Ya no puede entenderse a sí mismo como espíritu absoluto. Pero eso sí, de ahora en adelante se hace sentir sobre la conciencia subjetiva como un poder absoluto. En la transformación histórica de los horizontes de la experiencia posible este poder se torna objetivo. La experiencia hegeliana de la reflexión se contrae y se reduce a la conciencia de que estamos entregados a un acontecer en el que, irracionalmente, cambian las condiciones de la racionalidad según el tiempo y el lugar, según la época y la cultura.

Pero la autorreflexión hermenéutica sólo se ve abocada a este irracionalismo cuando da por absoluta la experiencia hermenéutica y no reconoce la capacidad de trascendencia que tiene la reflexión que también opera en ella. Ya no puede elevarse hasta una conciencia absoluta ni pretender después ser ella misma esa conciencia absoluta. Una conciencia transcendental, que se sabe hermenéuticamente refractada y devuelta al contexto contingente de tradiciones, tiene cerrado el camino al idealismo absoluto. Pero, ¿ha de detenerse por ello en el camino de un idealismo relativo?

La objetividad del acontecer de una tradición, que se compone de un sentido objetivado en símbolos, no es suficientemente objetiva. La hermenéutica choca, por así decirlo, con las paredes del plexo de tradiciones. En cuanto se experimentan y reconocen esos límites, ya no puede dar a las tradiciones culturales por absolutas. No es descabellado entender el lenguaje como una especie de metainstitución de la que dependen todas las instituciones sociales. Pues la acción social sólo se constituye en la comunicación en el lenguaje ordinario [221]. Pero es notorio que esta metainstitución del lenguaje como tradición depende por su parte de procesos sociales que no se agotan en nexos normativos. El lenguaje es *también* un medio en que se reproduce el dominio y el poder social. Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado. Y en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresarse en tales legitimaciones, el lenguaje es *también* ideológico. Y entonces no se trata de equivocaciones y engaños en un lenguaje, sino de equivocaciones y engaños con el lenguaje como tal. La experiencia hermenéutica que choca con tal

221 Este punto de vista es el que guía la crítica que K. O. Apel hace al institucionalismo de Gehlen, cfr. APEL, «Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen», en: *Philos. Rundschau,* 10, 1962, pp. 1 ss.

dependencia del plexo simbólico respecto de las relaciones fácticas, se convierte en crítica ideológica.

Los poderes no normativos que se introducen y se adueñan del lenguaje como metainstitución, no sólo proceden de los sistemas de dominación política sino también del trabajo social. En este ámbito instrumental de la acción controlada por el éxito se organizan experiencias que, notoriamente, motivan interpretaciones lingüísticas y pueden transformar por coacción operacional los patrones de interpretación recibidos. Un cambio de la forma de producción lleva consigo reestructuraciones de la imagen lingüística del mundo. Esto puede estudiarse, por ejemplo, en la extensión del ámbito de lo profano en las sociedades primitivas. Verdad es que los vuelcos en las condiciones de reproducción de la vida material vienen mediados a su vez lingüísticamente. Pero una nueva praxis no sólo se pone en marcha por una nueva interpretación, sino que los viejos patrones de interpretación se ven también atacados y revolucionados «desde abajo» por una nueva praxis [221 a].

Mediante la práctica institucionalizada de la investigación en las ciencias empíricas hoy tenemos asegurado un aflujo de informaciones que antaño quedaban acientíficamente acumuladas en los sistemas de trabajo social. Estas informaciones elaboran experiencias naturales o experiencias provocadas, que se constituyen en el círculo de funciones de la acción instrumental. Sospecho que los cambios institucionales a que fuerza el progreso científico-técnico ejercen indirectamente sobre los esquemas lingüísticos de aprehensión del mundo un influjo del mismo tipo que el que antaño ejercían los cambios en las formas de producción: pues la ciencia se ha convertido en la primera fuerza productiva. Las ciencias experimentales no representan un juego de lenguaje cualquiera. Su lenguaje interpreta la realidad desde el punto de vista profundamente enraizado antropológicamente de un posible control técnico de los procesos naturales. A través de ese lenguaje penetra en la sociedad la coacción fáctica de las circunstancias naturales de la vida. Bien es verdad que los sistemas de enunciados de las teorías científicas remiten por su parte al lenguaje ordinario como último metalenguaje. Pero el sistema de actividades que esas teorías posibilitan, las técnicas con que controlamos la naturaleza, reobran también sobre el plexo institucional de la sociedad en su conjunto y cambian el lenguaje.

Una sociología comprensiva que mistifique el lenguaje convirtiéndolo en sujeto de la forma de vida y de la tradición, se vincula al supuesto idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente de-

---

221a Cfr. J. O. Hertzler, *A Sociology of Language*, N.Y. 1965, sobre todo el capítulo VII: «Sociocultural Change and Changing Language».

termina el ser material en la práctica de la vida. Pero el plexo objetivo de la acción social no se agota en la dimensión del sentido intersubjetivamente supuesto y simbólicamente transmitido. La infraestructura lingüística de la sociedad es momento de un plexo que aunque sea por mediación de símbolos, viene también constituido por las coacciones de la realidad: por la coacción de la naturaleza externa, que penetra en los procedimientos con que la sometemos a control, y por la coacción de la naturaleza interna, que se refleja en las represiones que ejercen las relaciones de poder social. Ambas categorías de coacción no son sólo objeto de interpretaciones; operan también a espaldas del lenguaje sobre las reglas gramaticales conforme a las que interpretamos el mundo. *El plexo objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales, está constituido a la vez, de lenguaje, trabajo y dominio.* Al contacto con los sistemas de trabajo social y dominio político queda relativizado ese acontecer de la tradición que sólo a una hermenéutica autonomizada puede aparecerle como un poder absoluto. Por eso la sociología no puede reducirse a sociología comprensiva. Exige un sistema de referencia que, por un lado, no elimine en términos naturalistas la mediación simbólica de la acción social, en favor de un comportamiento simplemente controlado por signos y gobernado por estímulos; pero que, por otro, tampoco caiga en el idealismo de la lingüisticidad y sublime por entero los procesos sociales en tradición cultural. Tal sistema de referencia no debería dejar ya *indeterminada* la tradición considerándola como algo envolvente, sino traer a concepto la tradición como tal, considerándola en su relación con otros momentos de la vida social, para poder estudiar así las condiciones externas a la tradición, bajo las que cambian empíricamente las reglas trascendentales a que están sujetas la visión del mundo y la acción. Los residuos de kantismo que persisten en la ontología existencial de Heiddegger impiden a Gadamer, que procede del neokantismo de Marburgo, sacar las consecuencias que sus análisis sugieren. Evita el tránsito desde las condiciones trascendentales de la historicidad a la historia universal en que esas condiciones se constituyen. No se da cuenta de que en la dimensión del acontecer de la tradición hay que suponer ya siempre mediado lo que según la diferencia ontológica no es susceptible de mediación alguna: las estructuras lingüísticas y las condiciones empíricas bajo las que esas estructuras históricamente se mudan. Sólo así puede ocultarse también Gadamer que la vinculación práctica del *Verstehen* a la situación hermenéutica de partida de quien entiende, obliga a recurrir, en actitud hipotética, a una filosofía de la historia con intención práctica[222].

[222] De esto se ha percatado W. PANNENBERG: «Es un curioso espectáculo ver cómo un autor agudo y profundo se ocupa por entero en impedir que sus pensamientos tomen la dirección a que de por sí tienden. Es el espectáculo que ofrece el libro de Ga-

9. Los límites de una sociología comprensiva

9.1. No existen por lo que veo investigaciones sociológicas que apelen expresamente a una fundamentación en términos de análisis del lenguaje o de hermenéutica del lenguaje. Pero de la escuela del interaccionismo simbólico, que se remonta a C. H. Cooley, a V.I. Thomas y sobre todo a G. H. Mead[223], y que más tarde recibió los impulsos del emigrado Cassirer, han salido durante el último decenio interesantes trabajos que pertenecen al marco de una sociología comprensiva. Sobre todo Anselm L. Strauss[224] ha dejado al pragmatismo lingüístico tan mondo de sus orígenes behavioristas, que ese pragmatismo podría proponerse hoy como ejemplo del programa científico que Winch planteó y que puede matizarse recurriendo a la hermenéutica de Gadamer[225].

Strauss entiende la acción social a partir del contexto de una secuencia de interpretaciones. Cada nueva interpretación da una imagen revisada del pasado a la luz de un futuro anticipado. La biografía individual aparece bajo el punto de vista de un esfuerzo hermenéutico constantemente renovado. Nuevas situaciones y sucesos problemáticos exigen una distinta aplicación o ampliación del lenguaje recibido. Para ello el nuevo vocabulario que uno emplee ha de acreditarse ante las propias personas de referencia. Y al revés, también un cambio de personas de referencia o un cambio de grupo exigen una adaptación a nuevas terminologías. En el marco de estas nuevas terminologías las situaciones del agente y su propia identidad son objeto de una nueva interpretación. Las cesuras del proceso de socialización vienen caracterizadas por un cambio de terminologías y por el esfuerzo por sustituir por otras más adecuadas las interpretaciones que se hayan vuelto inverosímiles. La pérdida de un lenguaje significa la pérdi-

---

damer en su esfuerzo por evitar la mediación total hegeliana de la verdad actual con la historia. Este esfuerzo tiene una buena base, la referencia a la finitud de la experiencia humana, que nunca puede suprimirse y absorberse en un saber absoluto. Pero extrañamente, los fenómenos descritos por Gadamer empujan siempre en la misma dirección de una concepción universal de la historia, la que él precisamente —con el sistema de Hegel a la vista— trata de evitar». («Hermeneutik und Universalgeschichte», en: *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 60, 1963, pp. 90 ss). En la reciente teología evangélica ha sido, a mi entender, la recepción de la obra de Bloch la que ha dado el impulso para superar la ontología de la historicidad mediante una reflexión acerca de la dependencia de las condiciones transcendentales del Verstehen respecto del contexto objetivo de la historia universal. Además de los estudios de Pannenberg, cfr. también MOLTMANN *Theologie der Hoffnung*, 1964.

223 Cfr. DON MARTINDALE, *The Nature and Types of Sociological Theory*, London, 1961, p. 285 ss.

224 *Mirrors and Masks. The Search for Identity*, Glencoe 1959.

225 Esta tendencia queda también de manifiesto en la selección que STRAUSS hizo de los escritos de MEAD: *On Social Psychology*, Chicago, 1956.

da de un mundo. Este es el concepto lingüístico de alienación, al que desde el punto de vista de la psicología social corresponde una perturbación de la identidad del yo: «Bajo ciertas condiciones sociales un hombre puede verse sometido a tantas experiencias o experiencias tan críticas para las que las explicaciones convencionales parecen inadecuadas, que empiece a cuestionarse amplios segmentos de la terminología explicativa que le fue enseñada. En la íntima batalla retórica a que ello da lugar, el sujeto en cuestión puede empezar a pensar que sus oponentes están manipulando los sucesos en provecho propio, que están equivocados o que han sido embaucados. Pero un hombre no puede cuestionar su propia terminología básica sin cuestionarse sus propios propósitos. Si viene a rechazar una buena parte de las explicaciones en que antaño creyó, entonces ha quedado alienado y ha perdido su mundo. Ha quedado "espiritualmente desposeído". Si abraza un conjunto de contraexplicaciones o inventa por sí mismo un nuevo conjunto, ha vuelto a ganar un mundo, pues el mundo no es algo que meramente "esté ahí", sino que es también lo que el sujeto hace de él» [226].

Lo mismo vale también para los grupos sociales cuya identidad se ve amenazada: «La alienación y la reposesión no son por lo general sucesos que acaezcan a sujetos aislados, sino que afectan simultáneamente a sectores particulares de la población. Ciertas personas alienadas pueden llegar a descubrir que otros afrontan problemas y experiencias similares, y las nuevas terminologías que de tales descubrimientos emergen son productos compartidos. Estos toman la forma de nuevas filosofías, nuevas interpretaciones del mundo, de situaciones, de personas, y de actos. Tal transevaluación radical es equivalente a una revisión, a una visión de los significados y de los fines de la vida humana» [227].

Los procesos sociales han de poder ser analizados en términos de cambios de lenguaje. Strauss parece contar con la espontaneidad logopoiética de un yo que responde a situaciones imprevistas con la proyección de nuevas terminologías. Y aquí puede conectar con la distinción de Mead entre las instancias «I» y «me» [228]. «Esa novedosa respuesta a la situación social implicada en el conjunto organizado de actitudes constituye el "I" en cuanto opuesto al "me". El "me" es el individuo convencional, habitual. Está siempre ahí. Tiene que tener los hábitos y dar las respuestas que todo el mundo tiene y da; de lo contrario el individuo no podría ser un miembro de la comunidad. Pero un individuo está constantemente reaccionando a tal comuni-

226 STRAUSS, *Mirrors and Masks*, loc. cit., p. 38.
227 *Ibid.*, pp. 38 s.
228 Cfr. G. H. MEAD, *Mind, Self and Society*, pp. 197 s.

dad organizada por vía de expresarse a sí mismo, no necesariamente afirmándose agresivamente a sí mismo, sino expresándose a sí mismo, siendo él mismo en el seno del proceso cooperativo que toda sociedad constituye. Las actitudes implicadas las toma del grupo, pero el individuo en que esas actitudes se organizan tiene la oportunidad de darles una expresión que quizá nunca se había visto antes.» En cualquier caso la sociedad aparece aquí hasta tal punto como un medio incapaz de ofrecer resistencia alguna a nuevos proyectos de lenguaje o revisiones lúdicas de imágenes del mundo, que el idealismo de esta sociología comprensiva semeja un esqueje sociolingüístico de la filosofía de la existencia de Sartre. Ya se entienda el plexo de tradición como agregado de las operaciones creadoras de lenguaje de los individuos socializados, ya se entienda la productividad de éstos como prosecución de tradiciones que se median a sí mismas a través de la hermenéutica vivida de los individuos, la absolutización del lenguaje es la misma; y también sigue siendo el mismo el irracionalismo. Una sociología comprensiva de tal guisa, se agota en análisis del lenguaje. Pero simultáneamente, al prohibirse *rebasar* la dimensión de los símbolos recibidos, tiene que renunciar a dar explicación de los cambios de lenguaje. El movimiento del poder, que todo lo mueve, escapa así a toda investigación.

Los límites de este tipo de sociología comprensiva son los límites de su concepto de motivación: explica la acción social por motivos que coinciden con las interpretaciones que de la situación hacen los propios agentes, es decir, con el sentido lingüísticamente articulado por el que se orientan. Los enfoques subjetivos en sociología, ya se los fundamente en términos fenomenológicos, lingüísticos o hermenéuticos, excluyen por tanto toda separación entre segmentos de comportamiento observable e interpretaciones de los agentes: «¿Cuál es, pues, la distinción, si es que se puede establecer alguna, entre una declaración de motivos y la acción manifiesta que le sigue? Es claro que no son unidades separadas como una mano que lanza una pelota. La declaración verbal (hecha a uno mismo, o más usualmente, meramente pensada) es parte integrante de la actividad completa. El acto no empieza con su propia expresión manifiesta, reduciéndose la declaración motivacional a preceder o acompañar los movimientos manifiestos. Las valoraciones que uno hace de la situación, de las personas y de sí mismo entran en la organización de un acto y son parte de su estructura». [229]

Las nuevas terminologías crean, por tanto, nuevas motivaciones: «La confesión de motivos y la imputación de motivos no son actos radicalmente diferentes. Difieren solamente en si los motivos me los

[229] STRAUSS, loc. cit., p. 51.

imputo yo a mí mismo o se los imputo a otros. Pero los únicos motivos que pueden imputarse son aquellos que yo mismo puedo entender. No puedo atribuir a otro, ni tampoco a mí mismo, motivos que sean inimaginables; ni puedo atribuir motivos en los que no creo, por ejemplo pactos con el diablo o posesiones secretas por los espíritus. Utilizamos las terminologías de motivos, que hemos aprendido a usar, ya sea acerca de nosotros mismos o de otros. Cuando un hombre se pone en contacto con grupos nuevos para él, aprendiendo por tanto nuevas terminologías, su imputación de motivos se ve afectada. Aprende que existen nuevas clases de motivación, si no para sí mismo, sí para otros. Y tras haber admitido que pueden existir tales motivos para la acción, por lo general estará a un paso de imputárselos también a sí mismo». [230]

Una sociología que entienda de esta suerte las motivaciones para la acción, tiene que limitarse a una explicación comprensiva. Las explicaciones que pueda dar coinciden con descripciones lingüísticas e interpretaciones hermenéuticas; tiene que renunciar a explicaciones causales. Exponer motivos no significa todavía identificar causas. La sociología planteada en términos de comprensión del lenguaje no puede ser una ciencia nomológica.

Mientras tanto A. J. Ayer ha criticado la separación de motivos y causas, inspirada por Wittgenstein [231]. Ayer repite primero los argumentos más importantes en favor de esa distinción: «El más simple de ellos es que los motivos operan a fronte mientras que las causas operan a tergo; para expresarlo en términos intuitivos, las causas empujan mientras que los motivos tiran. Un argumento más refinado es que causa y efecto son eventos distintos: así, si el motivo de una acción causó la acción, tuvo que representar una ocurrencia separada que precedió a la acción o que, en todo caso, la acompañó; pero en muchos, quizá en la mayoría de los casos de acciones motivadas, sencillamente no se descubren tales ocurrencias separadas; la especificación de motivos es parte de la descripción de la acción, no una referencia a nada fuera de ella, y ciertamente no una referencia a ningún suceso distinto». «Finalmente, se nos dice que una acción motivada consiste en seguir o tratar de seguir una regla; lo cual es decir que la acción es una acción a la que se aplican criterios normativos. Se plantea la cuestión de si ha sido realizada correctamente; pero esto significa, se nos dice, que en cierto modo empobrecemos el motivo si lo consideramos meramente como una causa» [232].

Los contraargumentos de Ayer vienen a consistir en eludir la in-

230 *Ibíd.*, p. 52.
231 A. J. AYER, *Man as a Subject for Science*, London, 1964.
232 AYER, loc. cit., p. 12 y p. 13.

tencionalidad del comportamiento recurriendo a disposiciones que pueden definirse como estados-meta de sistemas autorregulados. Lo cual es una versión modernizada de la vieja propuesta fisicalista de caracterizar los motivos, no por el sentido subjetivamente supuesto por el agente, sino por necesidades que podemos medir por estados orgánicos. Bajo esta presuposición podemos describir por de pronto el comportamiento a analizar, sin hacer referencia alguna al motivo. El motivo, que asimismo viene representado por un comportamiento observable, puede, pues, entenderse como condición inicial de una hipótesis legaliforme e identificarse como causa del comportamiento motivado. Yo por mi parte no veo cómo los estados orgánicos, las necesidades, o los estados sistémicos que representan valores-meta, es decir, cómo en el plano de la acción social podrían describirse los motivos sin hacer referencia al sentido que tienen para el agente. Pero como también la descripción del comportamiento motivado implica ese sentido, tal descripción no puede hacerse con independencia del motivo. La exigida separación entre motivo del comportamiento y comportamiento motivado mismo permanece, pues, problemática.

Ayer no cuenta seriamente con un plano de acción social. Para él los hechos sociales tienen el mismo *status* que los hechos del ámbito objetual de las ciencias de la naturaleza: en última instancia son también movimientos de cuerpos. Una teoría que permita explicar causalmente los plexos de acción procederá por tanto en términos reduccionistas. Describirá las acciones en un marco analítico que no prevé acciones como tales: por ejemplo utilizando el vocabulario de la psicología. El concepto de acción regida por reglas carece de toda utilidad para un análisis causal científico. Si describimos formas de comportamiento por referencia a normas, entonces estamos eligiendo una forma de exposición que no satisface a criterios científicos. Podemos, ciertamente, entender los hechos sociales en su contenido normativo; pero también podemos convertirlos en objeto de explicaciones causales —lo uno tiene tan poco que ver con lo otro como un juicio estético sobre un arco iris con el análisis óptico de sus longitudes de onda—. Un movimiento de una mano puede *tener* distintos significados en diversos sistemas sociales de referencia (como señal de tráfico, como saludo, despedida, rechazo). Pero no por ello ha de ser por fuerza *explicado* por referencia a normas. En la medida en que el contexto de estas reglas determinan el comportamiento, entrarán en una motivación del agente, que puede analizarse con independencia de contenidos normativos: «Si los motivos que impelen a los hombres a actuar son, digamos, proyecciones del estado de sus cerebros, no hay razón que impida aplicar esto a sus respuestas sociales, tanto como a cualquier otra cosa. Verdad es que ninguna explicación puramente psicológica podría constituir una descripción adecuada de una acción. Ciertamente que no; incluso si el estudio del cerebro del agente pu-

diera suministrarnos toda la información que necesitásemos allende la observación de sus movimientos físicos, aún tendríamos que decodificarla. Mas esto no constituye una objeción contra la tesis de que las acciones puedan explicarse en esos términos, al igual que tampoco el hecho de que hablar acerca de longitudes de onda no sea describir colores, constituye una objeción contra la ciencia de la óptica»[233].

El problema de que puede verse exonerada la teoría por la elección de un marco de referencia fisicalista, retorna en el plano de los datos: Ayer se da cuenta de que la secuencia de movimientos físicos a que habría de aplicarse tal teoría, precisaría aún ser descifrada como acciones sociales. La desafortunada analogía entre la observación de cualidades cromáticas y la comprensión de contenidos simbólicos oculta la verdadera dificultad que la exposición de Ayer involuntariamente delata. La reducción de una observación cualitativa a una observación controlada no puede simplemente equipararse con la traducción de experiencias comunicativas a observación de datos medidos. La necesidad de una tarea adicional de desciframiento demuestra que el ámbito objetual había quedado previamente cifrado en los supuestos básicos utilizados por la teoría. Cuando analizamos los colores del arco iris en categorías físicas, difícilmente podemos hablar de un ciframiento del verdadero estado de cosas; nos limitamos simplemente a analizar en actitud de posible control técnico un suceso experimentado primero como algo cualitativo. Pero cuando interpretamos con la misma intención un estado de cosas social en un marco fisicalista, esa forma de hablar cobra, en cambio, un buen sentido: la aplicación de una teoría que procede en términos reduccionistas, al ámbito de la acción social exige un proceso de traducción y retrotraducción; y justo en ese proceso volvería a encenderse la problemática de la comprensión. Ayer concluye la discusión en el punto en que Cicourel la inicia (cfr. más arriba, sección 6.2).

El procedimiento positivista de sustituir los motivos por causas no es la única alternativa a una sociología planteada en términos de comprensión del lenguaje. *El concepto freudiano de motivo inconsciente* permite una ampliación del planteamiento de la sociología comprensiva, sin necesidad de ignorar la intencionalidad del comportamiento ni de preterir como tal la capa de los contenidos simbólicos. Los motivos inconscientes tienen, al igual que los conscientes, la forma de necesidades interpretadas; vienen dados, por tanto, en plexos simbólicos y pueden ser entendidos hermenéuticamente. Pues el método de análisis de los sueños o de interpretación de los síntomas histéricos y de las acciones compulsivas procede, en efecto, en términos hermenéuticos. Por otro lado, tales motivos no son motivos que vengan da-

---

233 AYER, loc. cit., p. 24.

dos al propio sujeto agente; son motivos expulsados de la conciencia por represión. De ahí que el paciente necesite un médico que lo torne consciente de sus motivos inconscientes. Las acciones motivadas inconscientemente son, por un lado, acciones objetivamente dotadas de sentido, pueden ser interpretadas. Por otro, los motivos, al imponerse a espaldas de los sujetos, actúan como causas. Son disposiciones que se han adquirido en las situaciones de frustración y conflicto de la primera infancia. El comportamiento que se analiza puede, por tanto, describirse sin referencia al motivo subyacente. Sólo el analista establece esa relación. En cuanto la interpretación que primero sólo vale para el médico, es aceptada como correcta por el propio paciente, el motivo inconsciente puede disolverse. Los motivos inconscientes se presentan, por así decirlo, bajo el disfraz de causas, pero sólo bajo ese disfraz tienen fuerza motivadora.

9.2. A. C. MacIntyre ha estudiado la conexión que se da entre investigación de motivos y explicación causal, en un trabajo sobre la teoría freudiana del inconsciente[234]. Emprende la tentativa de purificar el concepto freudiano de motivo inconsciente de toda connotación que pueda inducir a error y de reducirlo al significado usual de «motivo». Un motivo inconsciente consiste, como todo motivo, en un sentido orientador de la acción. Por tanto, ha de ser objeto de un análisis lingüístico y no objeto de un análisis causal. También en las formas de comportamiento normal puede el agente empezar rechazando una imputación de motivos; cuando al fin admite el motivo, nos sentimos confirmados; cuando lo niega, aún no consideramos tal negativa como falsación suficiente. Basta con que en principio el destinatario pueda ser llevado a reconocer el motivo imputado. Lo mismo parece ocurrir con las motivaciones inconscientes que Freud estudió: «A menos que el paciente confiese al fin su intención, la interpretación que el analista hace de su conducta se supone equivocada. "Al fin" es una expresión que cubre una multitud de vueltas y revueltas casi interminables, en que el análisis puede consistir. Por supuesto que es un rasgo de las psiconeurosis el que el paciente, a corto plazo, y a menudo con vehemencia, niegue las interpretaciones que el analista da de su conducta. A veces esa negativa puede dilatarse durante mucho tiempo. Y hay también análisis que fracasan. El psicoanalista no admitirá convertir en criterio necesario de una correcta interpretación de la motivación de una acción el que el paciente admita de hecho la corrección de la interpretación dentro de un período particular de tiempo. Pero ello no es óbice para que el psicoanalista entienda por interpretación correcta de la acción una in-

234 A. C. MacIntyre, *The Unconscious*, London, 1958.

terpretación que el paciente admitiría con tal que se cumpliesen ciertas condiciones. Cuáles son estas condiciones, depende del carácter de la enfermedad del paciente y su etiología (de ella). Por tanto, la intención o propósito de un paciente en su conducta neurótica es algo que queda delatado en su conducta y a la vez algo que él confesaría de no verse estorbado por su enfermedad. De ahí que el significado de "intención" se elucide mediante una referencia categorial a la conducta, suplementada por una referencia hipotética a las confesiones. Y así es como, a mi juicio, debería entenderse el concepto de intención y conceptos afines en su uso corriente prefreudiano» [235].

MacIntyre considera la identificación que hace Freud de los motivos inconscientes con causas una simple confusión. En realidad el psicoanálisis sirve a introducir un cambio en la interpretación hasta ahora vinculante de la propia vida de uno: el médico ofrece al paciente una nueva terminología. En el marco de esa terminología se obtienen nuevas interpretaciones de la propia situación biográfica y pueden formarse nuevas motivaciones: «De modo que lo que el analista ofrece es una forma de ordenar el pasado, que resulte aceptable al presente. No ofrece tanto una explicación como una identificación y después una clasificación. Y el "inconsciente" funciona aquí como un rótulo clasificatorio, como una categoría en la que pueden acomodarse muchos de aquellos aspectos de la vida sobre los que ahora se hace recaer la atención del paciente» [236]. MacIntyre conviene con Ayer en *que la acción intencional sólo puede explicarse* causalmente por vía de una reducción efectuada en el marco de teorías generales: «El neurofisiólogo nos dará algún día una plena explica*ción de ellas, que por* su parte será reductible a un conjunto de explicaciones químicas y finalmente de explicaciones físicas» [237]. Pero, a diferencia de Ayer, se da cuenta de que incluso explicaciones globales de este tipo, por más que puedan ampliar nuestra capacidad de control técnico sobre procesos no comprendidos del comportamiento humano, no poseen ni una chispa de sentido, sin el cual nada podríamos hacer en nuestra práctica cotidiana. Para nuestra práctica cotidiana no necesitamos tanto informaciones técnicamente utilizables acerca de leyes naturales, como «una diferente clase de explicación, la clase de retrato que nos da el novelista más bien que el científico» [238]. Desde el punto de vista del análisis del lenguaje, el psicoanálisis aparece como una investigación hermenéutica del comportamiento regido por motivos inconscientes. Tiene que ver más con una interpretación crítica de textos que con una ciencia experimental. Más consecuente en esto que Winch,

[235] MACINTYRE, loc. cit., pp. 56 ss.
[236] MACINTYRE, loc. cit., p. 87.
[237] *Ibíd.*, pp. 97 s.
[238] *Ibíd.*, p. 98.

MacIntyre insiste en el carácter puramente terapéutico del análisis del lenguaje; pero precisamente por eso, tiene también que privar de toda pretensión teorética a ese psicoanálisis rebajado a análisis del lenguaje.

Mas esto se concierta mal con el marco categorial que el propio Freud desarrolló. Ese marco categorial sirve, en efecto, a la reconstrucción de biografías, pero a la reconstrucción de biografías particulares conforme a un patrón que tiene carácter general. A este patrón debe el psicoanálisis su aspecto de una teoría general. En realidad, el psicoanálisis es historia sistemáticamente generalizada. La teoría de Freud proporciona el armazón para una narración que expone la evolución psicodinámica del niño desde el nacimiento hasta la madurez como un decurso de acciones: con una distribución de roles típica, con conflictos básicos que se plantean sucesivamente, con patrones recurrentes de interacción, con peligros, crisis y soluciones. Importante es sobre todo que el juego puede discurrir de forma normal o de forma desviante. La definición de los conflictos predetermina sus soluciones correctas. MacIntyre desconoce el marco sistemático de referencia de la hermenéutica de Freud, que por ello es también más que pura hermenéutica.

Mientras que el intérprete comprueba su precomprensión hermenéutica enfrentándola al texto, y la corrige hasta que ambos «horizontes se funden», es decir, hasta que logra una interpretación en el marco de un lenguaje común al texto recibido y a él, Freud fijó de una vez por todas en su metapsicología tal marco de interpretación. Quizá sea posible ver en este marco el resultado de experiencias clínicas reiteradas, que se han acumulado conforme al procedimiento más elástico de una anticipación hermenéutica acreditada en los términos circulares que acabamos de describir. Pero lo cierto es que, una vez fijado, ese marco de interpretación ya no permite tales correcciones. En vez de eso, ofrece la ventaja de un marco funcionalista. La metapsicología entiende la historia genética individual como una secuencia regular de estados de un sistema, de suerte que todas las variables biográficas pueden analizarse refiriéndolas al sistema en conjunto. Verdad es que el plexo objetivo-intencional de una biografía no es funcionalista en el sentido usual. Los procesos elementales no aparecen bajo el punto de vista instrumentalista de una organización «racional con arreglo a fines» de los medios o bajo el punto de vista del comportamiento adaptativo de un organismo. El plexo funcional se interpreta aquí más bien conforme al modelo escénico. Los procesos elementales aparecen como partes de un contexto de interacciones a través de las cuales se realiza un «sentido».

Este tipo de sentido no podemos equipararlo con los fines que se realizan utilizando medios. Se trata de una categoría de sentido que no pertenece al círculo de funciones de la acción instrumental, como

por ejemplo el mantenimiento de un estado del sistema bajo condiciones externas cambiantes. Se trata de un sentido que se forma mediante acción comunicativa y se articula como experiencia biográfica: se constituye en el marco de procesos de formación. Así, hablamos también del «sentido» que sale a la luz en el desarrollo de un drama. Sólo que en un proceso de formación somos a la vez espectadores y críticos. Al cabo ha de advenirnos críticamente a la conciencia el sentido del drama de nuestra vida, en el que estamos implicados. Al cabo el sujeto tiene que ser capaz también de contar su propia historia. Pues el estado final de un proceso de formación no se alcanza si el sujeto no hace críticamente memoria de las vías de identificación y extrañamiento, por las que se ha constituido. En un proceso de formación la experiencia que hacemos del mundo no puede ir más allá de la que simultáneamente hacemos acerca de nosotros mismos en tanto que sujetos que aprendemos. Esta dialéctica de conocimiento del mundo y conocimiento de sí es la *experiencia de la reflexión* cuya senda trazó Hegel en la Fenomenología del Espíritu. Freud, igualmente, presentó la historia genética del individuo en términos de experiencia de la reflexión.

El marco interpretativo de Freud podemos entenderlo como trasfondo narrativo que permite aunar en una historia completa procesos de formación fragmentarios e interrumpidos. El patrón evolutivo que la metapsicología proporciona al médico, pone a éste en condiciones de componer las informaciones fragmentarias que obtiene en el diálogo analítico y anticipar así virtualmente la experiencia de la reflexión de que es incapaz el paciente. El médico hace propuestas de interpretación para una historia que inicialmente el paciente no puede contar, y que se verifica cuando el paciente la cuenta como su propia historia. La interpretación de un caso se acredita en si esa interpretación es capaz de promover la prosecución de un proceso de formación interrumpido; pero no porque esa interpretación fracase queda definitivamente refutada.

El marco general de interpretación se acredita, por supuesto, en la distribución de éxitos y fracasos clínicos. Pero los criterios de éxito no pueden operacionalizarse. Los éxitos y fracasos no son, como la eliminación de síntomas, intersubjetivamente constatables. La experiencia de la reflexión sólo se confirma por consumación de la reflexión misma: es esa consumación la que rompe el poder objetivo de un motivo inconsciente. La experiencia de la reflexión es una instancia, enfrentadas con la cual pueden fracasar las falsas hipótesis. Pero no coincide con la observación controlada ni con la experiencia comunicativa. De ahí que las hipótesis analíticas estén sujetas a otras condiciones lógicas de falsación. Las hipótesis se refieren inevitablemente a las condiciones de la suspensión precisamente de la experiencia en que han de acreditarse; si esa experiencia no se produce, o bien

la interpretación es falsa o la terapia ineficaz: quizá es que esta última no logra imponerse contra las resistencias correctamente diagnosticadas. Las condiciones de los fracasos terapéuticos tienen que poder explicarse teoréticamente; pero en esa explicación se da ya por supuesta la acreditación empírica de la teoría.

Hipótesis sueltas pueden desligarse del marco metapsicológico de interpretación y comprobarse independientemente. Para ello es menester una traducción al marco teórico de las ciencias experimentales en sentido estricto. Pero tal traducción elimina aquel contexto específico en que la covarianza entre sucesos observables no significa un nexo *expresable en términos de leyes de la naturaleza,* sino una relación disoluble por reflexión, es decir, un nexo *cuasinatural.* En cualquier caso la teoría de Freud contiene supuestos que pueden interpretarse como hipótesis legaliformes en sentido estricto. De lo cual se sigue que esa teoría comprende también relaciones causales. No se agota en la hermenéutica de los motivos de la acción, como MacIntyre afirma. Ciertamente que el psicoanálisis es más un patrón general de interpretación que una teoría general. El nexo funcionalista de las partes con el todo no viene definido, como en el modelo de los sistemas autorregulados, por la causalidad y la influencia recíproca de las partes, sino, como en el modelo escénico, por la relación de reflexión entre motivación consciente o inconsciente. Pero la motivación inconsciente establece correlaciones entre sucesos y formas de comportamiento que sin forzar las cosas pueden *concebirse* como causales. Lo inconsciente no es sólo una etiqueta bajo la que pueden subsumirse fragmentos de una biografía que sólo se nos tornan visibles a la luz de una nueva terminología. Lo «inconsciente» designa más bien la clase de todas las coacciones motivadoras que provienen de interpretaciones de las necesidades, que la sociedad no permite y cuya existencia, empero, cabe mostrar en las relaciones causales que se dan entre las situaciones de frustración y las formas de comportamiento anormal. La proporción y el peso de las motivaciones causales de la acción que desde el punto de vista psicoanalítico pueden mostrarse en el paciente adulto, constituyen una medida de las perturbaciones del proceso de formación analizado.

Freud sólo podría aplicar el modelo de acción de que una sociología planteada en términos de comprensión del lenguaje hace uso, a la descripción del estado en que el proceso de formación se consuma, pero no a ese proceso de formación mismo. Sólo en el estado final de un proceso de formación que el sujeto ha asumido reflexivamente coinciden todos los motivos de la acción con el sentido por que el agente mismo se orienta, es decir, con las normas de acción intersubjetivamente válidas. En ellas vienen interpretadas necesidades cuya satisfacción está socialmente permitida. Pero junto a ellas hay necesidades interpretadas cuya satisfacción no viene asegurada institucional-

mente. Podemos entonces decir que las interpretaciones de estas necesidades son reprimidas. Quedan sometidas a censura. La imagen que Freud ofrece para este proceso de represión es la «expulsión» *(Verdrängung)* de las interpretaciones prohibidas al inconsciente. Pero no por ello pierden esas necesidades su fuerza motivadora; motivan acciones, sólo que éstas no pueden aparecer bajo las correspondientes interpretaciones. Estas quedan enmascaradas. Las interpretaciones reprimidas y las necesidades parcializadas ya no aparecen en el plano de la tradición cultural reconocida y de las normas vigentes, sino que quedan, por así decirlo, a espaldas de los sujetos agentes, como motivos inconscientes. Pero siguen siendo motivos, lo que quiere decir: sentido orientador de la acción, aunque éste sólo opere *en forma de* causas externas.

La coacción social ejercida a través de la represión y de una renuncia a las pulsiones dictada por la autoridad, se transforma en una coacción psicológica ejercida por acciones motivadas inconscientemente: en acciones virtuales en los sueños, en actos fallidos racionalizados, en acciones sustitutorias de carácter compulsivo-neurótico, en acciones somatizadas, es decir, en perturbaciones psicosomáticas o en la repetición regresiva de patrones de comportamiento ligados a la primera niñez. Todas estas acciones son entendidas subjetivamente desde un contexto distinto a aquél en que efectivamente se origina su motivación. Un análisis de lenguaje que descifra las interpretaciones reprimidas como motivos inconscientes[238 a], rebasa la dimensión del sentido subjetivamente supuesto y de la tradición cultural; se sale del lenguaje en la medida en que éste sirve a la comunicación, y se aplica a los nexos causales entre experiencias traumáticas y formas de comportamiento anormal. Como análisis causal penetra en la dimensión de un lenguaje, que, al quedar sustraído por represión a la comunicación pública, reacciona con una coerción suplementaria y somete la acción intencional al poder de una segunda naturaleza. Las intenciones reprimidas se tornan en causas que someten la acción comunicativa a la causalidad de relaciones cuasinaturales. Esta causalidad se sirve para su dominio de los medios simbólicos del espíritu; de ahí que pueda ser también quebrada por la fuerza de la reflexión. MacIntyre se percata de que las relaciones causales tras cuyas huellas

[238 a] Cuando los motivos inconscientes quedan asociados a símbolos privatizados, es decir, a símbolos desgajados de la comunicación pública del lenguaje cotidiano, el análisis psicoterapéutico del lenguaje tiene entonces la tarea de reintegrar los símbolos reprimidos al contexto de la comunicación pública sirviéndose para ello de la situación de transferencia, y de hacer coincidir el lenguaje privado del paciente con el lenguaje ordinario. Analizando la fobia de un muchacho contra los caballos, de la que Freud informa, A. Lorenzer (Sigmund-Freud-Institut Frankfurt) ha expuesto en un trabajo esta concepción del proceso terapéutico, entendido en términos de análisis del lenguaje.

anda el psicoanálisis surgen con la represión de interpretaciones de las necesidades: «El propósito es inconsciente no sólo si no es reconocido (esto sólo no haría más que convertirlo en preconsciente), sino si el paciente es incapaz de reconocerlo por medios ordinarios. Es esta incapacidad del paciente la que introduce un elemento genuinamente causal en la explicación de la conducta en cuestión» [239].

Pero es incapaz de identificar en tales actos de represión el dominio que no sólo se hace oír a través del lenguaje, sino que con la prohibición de una discusión exenta de coacciones somete también al lenguaje mismo. Es el dominio quien expulsa de la comunicación libre al sentido recibido y lo desfigura hasta convertirlo en un poder demoníaco de la naturaleza.

10. CUESTIONES ABIERTAS

Los límites de la sociología planteada en términos de comprensión del lenguaje nos remiten de nuevo al funcionalismo. Un planteamiento funcionalista tiene la ventaja de poder abordar sistemáticamente los nexos objetivo-intencionales. El plexo objetivo desde el que puede entenderse la acción social sin preterir la intencionalidad, no sólo está tejido con los hilos que son el sentido recibido y la tradición lingüísticamente articulada. En él no pueden eliminarse las dimensiones del trabajo y el dominio en favor de los contenidos simbólicos subjetivamente supuestos. Un marco funcionalista hace valer también el derecho de las condiciones no normativas. La tradición cultural pierde aquí la apariencia absolutista que indebidamente le confiere la hermenéutica autonomizada. A la tradición *en conjunto* puede señalársele su lugar; puede entendérsela en su relación con el sistema del trabajo social y del dominio político. Resulta así posible aprehender funciones que la tradición cultural asume en el sistema global, sin que queden declaradas en ella *como tales*, es decir, funciones ideológicas. Con el lenguaje como ideología se corresponde el lenguaje excomulgado que se ve rebajado y convertido en un poder demoníaco de la naturaleza. El funcionalismo permite, en una palabra, el análisis de plexos de acción bajo el doble punto de vista del sentido subjetivamente determinante y el sentido objetivo.

Parsons ha elaborado un marco diferenciado para una teoría funcionalista de la acción. Pero preocupado por los postulados de una metodología general de las ciencias experimentales, elimina la problemática del acceso comprensivo a los hechos sociales. Quiere aplicar el funcionalismo a las ciencias sociales de forma análoga a como lo

---

[239] MACINTYRE, loc. cit., p. 61.

hacen los biólogos. Y así se ve forzado contra su voluntad a un planteamiento meramente normativo-analítico: los estados meta de un sistema social no pueden aprehenderse descriptivamente, tienen que fijarse por definición. De modo que, si pese a todo, queremos atenernos a una aprehensión empírico-analística del sistema social, habremos de recurrir a la experiencia comunicativa y hacer uso de un marco categorial que en principio conecte con la autocomprensión de los sujetos agentes y a la vez proporcione medios con que penetrarla reflexivamente. Bajo este presupuesto los nexos funcionales ya no pueden entenderse en términos instrumentalistas. En vez de a un estado-meta de un sistema autorregulado hemos de recurrir a un estado final anticipado en un proceso de formación. Un funcionalismo ilustrado por la hermenéutica y orientado históricamente no pretende llegar a teorías generales en el estricto sentido de las ciencias experimentales sino a una interpretación general del tipo de la que hemos estudiado en el caso del psicoanálisis.

Las teorías clásicas de la sociedad desde Marx y Comte hasta Franz Oppenheimer y Max Weber han seguido, más o menos inconfesadamente, esta intención. Esas viejas teorías de la sociedad, que reflexionan sobre un proceso de formación que afecta a la sociedad global y reconstruyen la situación contemporánea de la acción colectiva a partir de plexos de interacción pasados, han sido identificadas un tanto frívolamente, incluso por sus propios autores, con ciencias experimentales. Y cuando se aplica ese criterio, tiene razón Popper en su crítica[240]. Pero esas teorías de la sociedad no obedecen en realidad a ese criterio. No necesitan prestarse a un cotejo con las ciencias experimentales. Tampoco tienen ningún pecado que ocultar. Pues el *funcionalismo de orientación histórica* no pretende en absoluto informaciones técnicamente utilizables; se guía por un interés emancipatorio cuya única meta es la reflexión y la ilustración sobre el propio proceso de formación. Lo confiese o no, la sociología se sigue guiando hoy por ese interés, cuando no se agota en ciencia comportamental psicosocial, en investigación de sistemas o en hermenéutica restringida a la historia de la cultura: es lo que testifican los trabajos sustanciales de Riesman, Mills, Lipset, Perroux, Friedmann, Dahrendorf, Marcuse y otros.

Se ha objetado a Parsons que su trabajo se agota en un fetichismo conceptual. Cuando uno toma en serio su intención (de Parsons), constata en efecto una ridícula desproporción entre esa imponente masa de vacías moradas categoriales y el magro contenido empírico que alojan. Pero estas categorías aparecen a una luz distinta cuando no las entendemos como trabajos preliminares para un posterior diseño de

[240] K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, loc. cit.

teorías científico-experimentales en sentido estricto. Acaso no sean sólo dificultades pragmáticas las que han impedido que dentro de ese marco analítico no haya podido desarrollarse hasta ahora ni una sola teoría. Pues tal cosa es de todo punto imposible si de lo que en realidad se trata es del marco de una interpretación general. Si ese fuera el caso, el armazón de *categorías de la llamada teoría de la acción no tendría* por qué entenderse sólo como una propuesta en el plano analítico, antes bien, en él habría quedado recogido el resultado de prolijas y aburridas experiencias hermenéuticas y una precomprensión ya acreditada de los procesos de socialización. Bajo este punto de vista, lo que se presenta como una clarificación de categorías, sería ya una teoría. Pero una teoría que no confiesa su verdadero carácter y que por ello resulta insatisfactoria incluso cuando se le aplican los criterios de una historia teoréticamente generalizada. Me parece que no estaría de más estudiar la teoría de Parsons viendo si sus elementos útiles no deben precisamente su utilidad a que pueden emplearse para una reconstrucción de la historia de los sistemas sociales. También la especie como tal se constituye en un proceso de formación que se refleja en el cambio estructural de los sistemas sociales, cambio que puede narrarse en actitud reflexiva, es decir, sistemáticamente desde un punto de vista anticipado.

Una historia tiene un principio y un fin. El principio sólo puede reconstruirse antropológicamente como principio de la especie humana a partir de las permanentes condiciones de existencia de los individuos socializados [241]. El final sólo puede anticiparse desde nuestra propia situación a partir de la experiencia de la reflexión. De ahí que el marco general de interpretación, por saturado que esté de experiencias her-

[241] Una notable propuesta para un marco categorial que no sólo incluye la perspectiva histórico-evolutiva sino también puntos de vista tanto de la Antropología como de la Antropología Cultural, la hace K. W. KAPP, *Toward a Science of Man in Society*, Den Haag, 1961. El funcionalismo de Kapp no viene hipotecado ni por el programa de una ciencia unitaria ni por los postulados de una metodología general: «En primer lugar el uso del hombre y la cultura como marcos de referencia integradores exige desde el comienzo un reconocimiento explícito de las diferencias distintivas entre los procesos físicos y biológicos, de un lado, y los procesos sociales, de otro. En lugar de dejarse guiar por una antropología latente o implícita, el análisis sociológico se verá forzado a sacar a luz sus supuestos relativos al hombre y la sociedad, y a no operar en adelante con presuposiciones tácitas relativas a las supuestas similitudes entre la estructura de la materia inanimada, los organismos vivos y las sociedades humanas. Será entonces cuando lo social quede reconocido como categoría, y las disciplinas sociales puedan establecerse como campos de investigación específicos sin que por ello dejen de estar relacionados con los campos de investigación que son las ciencias físicas y biológicas. Mientras que las ciencias sociales no logren, o se nieguen a, reconocer el carácter único de los procesos sociales, ponen en peligro, no sólo la validez de sus generalizaciones, sino también su *status* como campos distintos de investigación científica» (Loc. cit., p. 179).

menéuticas previas y por mucho que se haya acreditado en interpretaciones particulares, conserva siempre un momento hipotético: la verdad del funcionalismo de orientación histórica no puede ser objeto de confirmación técnica sino sólo de confirmación práctica en la prosecución y consumación logradas de un proceso de formación.

Con ello se replantea el problema de esa peculiar relación de teoría y praxis que desde el siglo XVIII viene planteándose siempre que la lógica de la investigación implica la intención por la que se vio animada la Ilustración.

(El manuscrito de este estudio fue concluido en abril de 1966).

BIBLIOGRAFIA

H. ALBERT (ed.), *Theorie und Realität,* Tübingen, 1964.
A. J. AYER, *Man as Subject for Science,* London, 1964.
J. BENNETT, *Rationality,* London, 1964.
W. J. CAHNMANN und A. BOSKOFF (ed.), *Sociology and History,* Glencoe, 1964.
A. V. CICOUREL, Method and Measurement in Sociology, Gelncoe, 1964.
A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History,* Cambridge, 1965.
W. DRAY, *Laws and Explanation in History,* Oxford, 1964.
J. A. FODOR und J. J. KATZ (ed.), *The Structure of Language,* Englewood Cliffs, 1964.
H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode,* Tübingen, 1965 [2].
G. GÄFGEN, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung,* Tübingen, 1963.
G. GIBSON, *The Logic of Social Enquiry,* London, 1960.
E. GOFFMAN, *Encounters,* Indianápolis, 1961.
L. GOTTSCHALK (ed.), *Generalization in History,* Chicago, 1963.
K. HEINRICH, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen,* Frankfurt/M., 1964.
A. KAPLAN, *The Conduct of Inquiry,* San Francisco, 1964.
K. W. KAPP, *Toward a Science of Man in Society,* Den Haag, 1961.
A. C. MACINTYRE, *The Unconscious,* London, 1958.
D. MARTINDALE, *Functionalism in the Social Sciences,* Philadelphia, 1965.
C. W. MILLS, *The Sociological Imagination,* N. Y., 1959.
E. NAGEL, *The Structure of Science,* London, 1961.
T. PARSONS, *Essays in Sociological Theory,* Glencoe, 1954.
A. SCHÜTZ, *Collected Papers,* Den Haag, Bd. I 1962, Bd. II 1964, Bd. III 1966.
O. STAMMER (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute,* Tübingen, 1965.
A. L. STRAUSS, *Mirrors and Masks,* Glencoe, 1959.
E. TOPITSCH (Hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften,* Köln, 1965.
E. TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft,* Neuwied, 1961.
P. WINCH, *The Idea of a Social Science,* London, 1958.

5. LA PRETENSION DE UNIVERSALIDAD DE LA HERMENEUTICA (1970)*

I

La hermenéutica se refiere a una «capacidad» que adquirimos en la medida en que aprendemos a dominar un lenguaje natural: al arte de entender el sentido lingüísticamente comunicable y de tornarlo comprensible en caso de comunicaciones perturbadas. La comprensión del sentido se endereza a los contenidos semánticos del habla, pero también a los significados fijados por escrito o contenidos en sistemas de símbolos no lingüísticos, en la medida en que en principio pueden ser traídos al medio del habla. No es casualidad que hablemos de arte de entender y de tornar comprensible, porque la capacidad de interpretación de que todo hablante dispone, cuando se la estiliza, puede convertirse en un arte. Este arte guarda una relación de simetría con el arte de convencer y persuadir en situaciones en que ha de decidirse sobre cuestiones prácticas. De la retórica cabe decir lo mismo: también ella se basa en una capacidad que pertenece a la competencia comunicativa de todo hablante, pero que artificialmente puede desarrollarse hasta convertirse en una habilidad especial. La retórica y la hermenéutica surgieron como artes destinadas a adiestrar y cultivar metódicamente una capacidad natural [1].

Cosa distinta es lo que ocurre con la hermenéutica filosófica [2]: ésta no es arte sino crítica. Pues en actitud reflexiva pone ante la conciencia las experiencias que hacemos con el lenguaje en el ejercicio de nuestra competencia comunicativa, es decir, cuando nos movemos en el lenguaje. Puesto que la retórica y la hermenéutica sirven a introducir y desarrollar disciplinadamente la competencia comunicativa, la reflexión hermenéutica puede partir del ámbito de experiencia de ellas. Pero la reflexión acerca de ese entender y hacer comprensible convertidos en arte, por un lado (1), y del convencer y persuadir convertidos asimismo en arte, por otro (2), no está al servicio de una fijación de sus respectivas reglas sino de una meditación filosófica acerca de las estructuras de la comunicación en el lenguaje ordinario.

---

* Publicado inicialmente en: R. BUBNER (ed.) *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970, tomo II, pp. 73-104.

[1] Usamos «natural» en el sentido de lenguaje «natural» versus lenguaje «artificial».

[2] H. G. GADAMER «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», en: *Kleine Schriften I*, Tübingen, 1967, pp. 113-130.

1. Al arte de entender y hacer comprensible debe la hermenéutica filosófica la peculiar experiencia de que los medios de un lenguaje natural bastan *en principio* a aclarar el sentido de cualesquiera plexos simbólicos, por extraños e inaccesibles que a primera vista puedan parecer. Podemos traducir de cualquier lengua a cualquier lengua. Podemos poner en relación con el contexto familiar, es decir, preentendido, de nuestro propio entorno las especulaciones de las épocas más remotas y de las culturas más alejadas. Pero simultáneamente, al horizonte de todo lenguaje natural pertenece la efectiva distancia respecto de las tradiciones extrañas. Y asimismo, el horizonte ya siempre entendido de nuestro entorno familiar puede en todo momento tornársenos cuestionable; ese contexto es lo potencialmente ininteligible. Sólo esos dos momentos, tomados conjuntamente, circunscriben *la experiencia hermenéutica*: la intersubjetividad del entendimiento en el lenguaje ordinario es en principio tan ilimitada como discontinua. Ilimitada: porque puede extenderse cuanto se quiera, y discontinua: porque nunca puede establecerse por entero. Y esto es así, tanto en lo tocante a las comunicaciones contemporáneas dentro de una misma comunidad de lenguaje socioculturalmente homogénea como en lo tocante a las comunicaciones que han de salvar distancias entre distintas clases, culturas y épocas. La experiencia hermenéutica nos lleva a percatarnos de la posición del sujeto hablante con respecto al lenguaje. El sujeto hablante puede servirse de la autorreferencialidad de los lenguajes naturales para parafrasear metacomunicativamente cualesquiera cambios. Ciertamente que sobre la base del lenguaje ordinario como «último» metalenguaje pueden construirse jerarquías de lenguajes formales. Estos se relacionan entre sí como lenguaje objeto con un metalenguaje, con un metametalenguaje, etc. La construcción formal de tales sistemas de lenguaje excluye que las reglas de aplicación para este o aquel enunciado se fijen, comenten o cambien *ad hoc*. Y la regla de los tipos prohibe que la metacomunicación sobre los enunciados de un lenguaje pueda tener lugar en el plano de ese lenguaje objeto. Pero ambas cosas son posibles en el lenguaje ordinario. El sistema de un lenguaje natural no es cerrado, sino que permite fijaciones, comentarios o cambios *ad hoc* de las reglas de aplicación, para cualesquiera manifestaciones. Y la metacomunicación no puede servirse más que del lenguaje acerca del cual se habla como objeto. Pues todo lenguaje natural es su propio metalenguaje. En ello se funda esa reflexividad que, frente a la regla de los tipos, permite que el contenido semántico de las manifestaciones lingüísticas, junto con la comunicación manifiesta, contenga a la vez una comunicación indirecta acerca de su aplicación. Es lo que ocurre por ejemplo en el uso metafórico del lenguaje. Merced a la estructura reflexiva de los lenguajes naturales el hablante nativo obtiene un singular espacio metacomunicativo de movimiento.

El reverso de esta libertad de movimiento es la vinculación a la tradición cultural. Los lenguajes naturales son informales, de ahí que los sujetos hablantes no puedan encarar su lenguaje como un sistema cerrado. La competencia lingüística permanece, por así decirlo, a espaldas de los sujetos: sólo pueden asegurarse explícitamente de un plexo de sentido en la medida en que también permanecen dependientes de un contexto dogmaticamente recibido en su conjunto e implícitamente siempre ya dado. La comprensión hermenéutica no puede penetrar libre de prejuicios en el tema de que se trate, sino que inevitablemente se ve atrapada por el contexto en que el sujeto que pretende entender ha empezado adquiriendo sus esquemas de interpretación. Esta precomprensión puede tematizarse, tiene que cotejarse con la cosa en todo análisis hermenéuticamente consciente. Pero incluso la modificación, en un caso dado, de esas anticipaciones inevitables no rompe la objetividad que el lenguaje cobra frente al sujeto hablante: las enseñanzas que obtenemos de esa modificación se articulan en una nueva precomprensión que a su vez nos sirve de guía en el siguiente paso hermenéutico. Es lo que quiere decir Gadamer al afirmar «que la conciencia determinada por el poso de una historia de influencias y efectos es de forma insoslayable más ser que conciencia[3].

2. Al arte de convencer y persuadir debe, por otro lado, la hermenéutica filosófica la peculiar experiencia de que en el medio de la comunicación en el lenguaje ordinario no sólo nos participamos mutuamente cosas, sino que se forman y cambian actitudes orientadoras de la acción. La retórica es considerada habitualmente como el arte de producir un consenso en cuestiones que no pueden decidirse con argumentos concluyentes. De ahí que la tradición clásica reservase a la retórica el ámbito de lo meramente «probable», a diferencia del ámbito en que se pone teoréticamente a discusión la verdad de los enunciados. Se trata pues de cuestiones prácticas que pueden reducirse a decisiones acerca de la aceptación o rechazo de estándares, de criterios de valoración y de normas de acción. Cuando estas decisiones se toman racionalmente, no se toman ni merced a argumentos teoréticamente concluyentes ni tampoco de forma arbitraria: vienen más bien motivadas por un discurso convincente. En la curiosa ambivalencia entre convicción *(Überzeugung)* y mera persuasión *(Überredung)* que el consenso generado por vía de retórica lleva siempre aneja, no sólo se hace patente el momento de violencia que hasta el día de hoy no ha podido eliminarse de los procesos de formación de la voluntad colectiva por más que éstos se desarrollen en el medio de una discusión libre, antes esa ambigüedad es también indicio de que las cues-

[3] Loc. cit., p. 127.

tiones prácticas sólo pueden decidirse dialógicamente y de que por tanto permanecen ligadas al contexto del lenguaje ordinario. Las decisiones motivadas racionalmente sólo se forman a base de un consenso generado por el discurso convincente, lo cual quiere decir que siempre dependen de la adecuación cognitiva a la vez que expresiva de la exposición hecha en el lenguaje ordinario.

También la experiencia retórica nos ilustra acerca de la relación del sujeto cognoscente con su lenguaje. El hablante puede servirse de la creatividad del lenguaje natural para responder a los cambios de situaciones y definir nuevas situaciones mediante intervenciones lingüísticas en principio impredecibles. Esto presupone formalmente una gramática que permita, con la ayuda de un número finito de elementos, producir y entender conforme a reglas generales un conjunto indefinido de oraciones. Pero esta productividad no sólo se extiende a la producción a corto plazo de oraciones, sino al proceso de formación a largo plazo de esquemas formulados en el lenguaje ordinario que prejuzgan nuestras experiencias a la vez que las posibilitan. El habla capaz, que genera un consenso acerca de cómo resolver una cuestión práctica, sólo designa el punto en que intervenimos en ese proceso cuasinatural y tratamos de cambiar los esquemas de interpretación en que hemos crecido, con el fin de aprender (y enseñar) a ver de otro modo lo tradicionalmente preentendido y simultáneamente a juzgarlo de una manera nueva. Este tipo de intelección es innovadora merced a la elección de la palabra correcta. Gracias a la creatividad de los lenguajes naturales el hablante nativo cobra, pues, un singular poder sobre la conciencia práctica de los hombres que tratan y conversan entre sí. Esa creatividad, como demuestra la historia universal de la sofística, puede utilizarse, tanto para la agitación obnubiladora como para la ilustración.

Pero la otra cara de este poder es una impotencia específica del sujeto hablante frente a los juegos de lenguaje en que ha crecido. Quien quiera modificar éstos tiene que empezar participando en ellos. Y esto sólo se logra a su vez por internalización de las reglas que definen los juegos de lenguaje. La ejercitación en las tradiciones lingüísticas exige, por tanto, a lo menos virtualmente, el esfuerzo de un proceso de socialización: la «gramática» de los juegos de lenguaje ha de convertirse en ingrediente de la estructura de la personalidad. El discurso capaz debe su poder sobre la conciencia práctica a la circunstancia de que un lenguaje natural no puede entenderse suficientemente como un sistema de reglas para la generación de plexos simbólicos sistemáticamente ordenados y semánticamente plenos de sentido, sino que también se ve remitido de forma inmanentemente vinculante a un contexto de acciones y de expresiones ligadas al cuerpo. Precisamente la experiencia retórica nos muestra ese entrelazamiento de lenguaje y praxis. La comunicación en el lenguaje ordinario no sólo sería incomple-

ta sino imposible, si la separásemos de su conexión gramaticalmente regulada con interacciones en las que nos hemos introducido siguiendo pautas normativas, y con expresiones de vivencias, concomitantes o intermitentes. El lenguaje y la acción se interpretan recíprocamente: éste es el contenido del concepto wittgensteiniano de juego de lenguaje que a la vez es una forma de vida. La gramática de los juegos de lenguaje en el sentido de una praxis vital completa no solamente regula el enlace de símbolos, sino simultáneamente la interpretación de los símbolos por acciones y por expresiones ligadas al cuerpo [4].

La hermenéutica filosófica desarrolla, pues, y aquí no puedo hacer otra cosa que limitarme a señalarlo, las enseñanzas que acerca de la estructura de los lenguajes naturales podemos obtener de un uso reflexivo de la competencia comunicativa: *la reflexividad y la objetividad son rasgos fundamentales del lenguaje al igual que la creatividad y la integración del lenguaje en la práctica de la vida.* Tal saber reflexivo, que se resume en la «conciencia hermenéutica», se distingue a todas luces de la habilidad misma de hacer un uso disciplinado de la comprensión y del discurso. Asimismo, la hermenéutica se distingue de la ciencia del lenguaje. La lingüística no se refiere a la competencia comunicativa, es decir, a la capacidad del hablante nativo para participar en las comunicaciones cotidianas entendiendo y hablando; se limita a la competencia lingüística en sentido estricto. Esta expresión fue introducida por Chomsky [5] para caracterizar la capacidad de un hablante ideal que domina el sistema de reglas abstractas de un lenguaje natural. El concepto de sistema lingüístico en el sentido de «langue» prescinde de la dimensión pragmática en la que la «langue» se transforma en «parole». A las experiencias del hablante en esta última dimensión se refiere, sin embargo, la hermenéutica. Además, la lingüística tiene por objeto la reconstrucción del sistema de reglas que permite la producción de todos los elementos posibles semánticamente dotados de sentido y gramaticalmente correctos de un lenguaje natural, mientras que la hermenéutica reflexiona acerca de las experiencias fundamentales de un hablante comunicativamente competente (cuya competencia lingüística tácitamente se presupone). La distinción entre reconstrucción racional y autorreflexión voy a introducirla con algunas referencias intuitivas.

Por vía de *autorreflexión* un sujeto se torna consciente de los presupuestos inconscientes de sus operaciones efectuadas hasta entonces *intentione recta.* Así, la conciencia hermenéutica es resultado de una autorreflexión en que el sujeto hablante se torna consciente de sus pe-

[4] Cfr. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt, 1968, pp. 206 ss. Nueva edición 1973.

[5] N. Chomsky, *Aspects of Theory of Syntax,* MIT Press, 1965.

culiares libertades y dependencias respecto del lenguaje. Por este medio quedan disueltas tanto la apariencia subjetivista como la apariencia objetivista en que se halla atrapada la conciencia cotidiana. La autorreflexión clarifica experiencias que el sujeto hablante hace en el uso de su competencia comunicativa, pero no puede explicar esa competencia. La *reconstrucción* racional de un sistema de reglas lingüísticas sirve, en cambio, a la explicación de la competencia lingüística. Hace explícitas las reglas que el hablante nativo domina implícitamente; pero propiamente no trae a la conciencia del sujeto presupuestos inconscientes. La subjetividad del hablante, sólo en el horizonte de la cual es posible la experiencia de la reflexión, permanece aquí, en principio, en blanco. Cabe desde luego decir que una reconstrucción lingüística lograda pone ante la conciencia el funcionamiento del aparato lingüístico. Pero esto constituiría un uso impropio del lenguaje. La conciencia del hablante no experimenta ningún cambio por ese saber lingüístico.

Pues bien, si la hermenéutica filosófica no tiene que ver ni con el arte de entender ni con el arte del discurso, ni tampoco con la lingüística, si nada aporta al uso precientífico de la competencia comunicativa ni tampoco a la ciencia del lenguaje, ¿en qué estriba entonces el significado de la conciencia hermenéutica?

Pueden señalarse en cualquier caso cuatro puntos de vista bajo los que la hermenéutica cobra significación para la ciencia y para la interpretación de los resultados de la ciencia. 1) La conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista de las ciencias tradicionales del espíritu. De la vinculación del intérprete científico a su situación hermenéutica de partida se sigue que la objetividad de la comprensión *(Verstehen)* no puede asegurarse abstrayendo de los prejuicios, sino sólo mediante una reflexión acerca del plexo de influencias y efectos que une de antemano a los sujetos cognoscentes con su objeto[6]. 2) La conciencia hermenéutica recuerda además a las ciencias sociales problemas que se siguen de la preestructuración simbólica del ámbito objetual de esas ciencias. Si el acceso a los datos no puede obtenerse por observación controlada sino por comunicación en el lenguaje ordinario, los conceptos teoréticos ya no pueden operacionalizarse en el marco del juego de lenguaje precientíficamente aprendido que es la medición física. Los problemas que se plantean en el plano de la medición, retornarían en el plano de la formación de la teoría: la elección del marco teórico y de los predicados teóricos básicos tiene que conformarse a una precomprensión precientífica del propio ámbito objetual[7]. 3) La conciencia hermenéutica afecta también a la

[6] GADAMER lo muestra en la segunda parte de *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965.

[7] J. HABERMAS, «La lógica de las ciencias sociales», en este libro, pp. 81 ss.

autocomprensión cientificista de las ciencias de la naturaleza, pero naturalmente no a su metodología. La fundada convicción de que el lenguaje natural representa el papel de un «último» metalenguaje para todas las teorías expresadas en lenguajes formalizados, explica el significado epistemológico del lenguaje ordinario en el proceso de investigación. La legitimación de las decisiones que determinan la elección de estrategias de investigación, la estructuración de las teorías y los métodos de su comprobación, y por tanto, el «progreso de las ciencias», depende de discusiones en el seno de la comunidad de investigadores. Pero estas discusiones efectuadas en el plano metateórico están ligadas por principio al contexto de los lenguajes naturales y a las formas de aclaración de significados, típicas de la comunicación en el lenguaje ordinario. La hermenéutica puede dar razones de por qué en este plano metateórico es posible llegar a un consenso racionalmente motivado, pero no a un consenso resultante de argumentos formalmente concluyentes y decisorios. 4) Finalmente, hoy ha cobrado actualidad un ámbito de interpretación que, como ningún otro, constituye un desafío para la conciencia hermenéutica, a saber: el de la traducción de informaciones científicas decisivas al lenguaje del mundo social de la vida: «¿Qué sabríamos de la física moderna, que tan decisivamente ha transformado nuestra existencia, sólo por la física? Todas las exposiciones de ésta, dirigidas allende el círculo de los entendidos deben su influencia al elemento retórico... Toda ciencia que quiera tornarse práctica, se ve remitida a la retórica»[8].

Las funciones que el proceso científico-técnico cumple hoy para el mantenimiento sistémico de las sociedades industriales desarrolladas, explican la necesidad objetiva de poner en relación el saber técnicamente utilizable con *la conciencia práctica del mundo de la vida*. Yo creo que con su pretensión de universalidad la hermenéutica trata de satisfacer esta necesidad. La conciencia hermenéutica sólo puede abrir un camino para «reconectar la experiencia de la ciencia con nuestra propia experiencia de la vida, con la experiencia humana y general de la vida»[9], si y sólo si cabe entender «la universalidad de la lingüisticidad humana como un elemento *en sí ilimitado*»[10], «que sostiene todo y no sólo a la cultura transmitida a través del lenguaje». Gadamer apela al *dictum* de Platón de que quien considere las cosas en el espejo del habla, se hará cargo de ellas en su verdad plena y no recortada —«en el espejo del lenguaje se refleja todo lo que es»[11].

Pero precisamente ese motivo histórico, que es el que ha puesto

[8] GADAMER, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», loc. cit., pp. 117 ss.
[9] H. G. GADAMER «Die Universalität des ethischen Problems», en: *Kleine Schriften I*, loc. cit., p. 109.
[10] H. G. GADAMER, «Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», loc. cit., p. 118.
[11] *Ibíd.*, p. 123.

en liza los esfuerzos de una hermenéutica filosófica, no parece estar en consonancia con la afirmación de Platón. Pues es claro que la ciencia moderna podría legítimamente replicarnos que si llega a enunciados verdaderos sobre «las cosas», es porque procede monológicamente en lugar de parar mientes en el espejo del discurso humano, es decir, porque ofrece teorías monológicamente construidas y apoyadas por observaciones controladas. Puesto que los sistemas hipotético-deductivos de enunciados de la ciencia no constituyen un elemento del habla, las informaciones que de ellos pueden deducirse se alejan del mundo de la vida articulado en el lenguaje natural. Bien es verdad que la traducción del saber técnicamente utilizable al contexto del mundo de la vida exige hacer comprensible en la dimensión del habla, es decir, en la dimensión del diálogo cotidiano el saber monológicamente generado; y también es verdad que esta traducción nos pone ante un problema hermenéutico —pero un problema que también es nuevo para la propia hermenéutica—. Pues la conciencia hermenéutica brota de la reflexión acerca de nuestro movimiento *dentro* de los lenguajes naturales, mientras que la interpretación de las ciencias para el mundo de la vida tiene que llevar a efecto una mediación *entre* el lenguaje natural *y* sistemas de lenguaje monológicos. Este proceso de traducción rebasa los límites del arte retórico-hermenéutico, que sólo tenía que ver con la cultura constituida y transmitida en el seno del lenguaje ordinario. La hermenéutica tendría ahora que ir más allá de la conciencia hermenéutica que se formó en el ejercicio reflexivo de aquel arte, para clarificar las condiciones que, por así decirlo, posibilitan salir de la estructura dialógica del lenguaje cotidiano y emplear monológicamente el lenguaje para el desarrollo de teorías en sentido estricto y para la organización de la acción racional con arreglo a fines.

En este punto quisiera interpolar una consideración a modo de paréntesis. La epistemología genética de Jean Piaget [12] pone al descubierto las raíces del pensamiento operacional independientes del lenguaje. Verdad es que ese pensamiento operacional sólo puede llegar a madurar merced a una integración de los esquemas cognitivos (surgidos prelingüísticamente en el círculo de funciones de la acción instrumental) con el sistema de reglas lingüísticas. Pero existen indicios suficientes que abonan la hipótesis de que categorías tales como espacio, tiempo, causalidad y sustancia y las reglas que rigen el enlace de símbolos en la lógica formal tienen un fundamento prelingüístico y de que el lenguaje se limita a «asentarse» sobre ellas. Con esta hipótesis podría hacerse comprensible el uso monológico del lenguaje pa-

[12] Cfr. la excelente investigación de H. G. FURTH, *Piaget and Knowledge*, Englewood Cliffs, N. J., 1969.

ra la organización de la acción racional con arreglo a fines y para la construcción de teorías científicas. En este caso el lenguaje natural quedaría, por así decirlo, desgajado de la estructura de la intersubjetividad; desprovisto de los elementos constitutivos del diálogo y separado de la comunicación; sólo quedaría sujeto a las condiciones de la inteligencia operativa [13]. Este complejo está todavía por clarificar; pero no cabe duda de que esa clarificación será en todo caso relevante para la decisión de nuestro problema. Pues si es verdad que la inteligencia operativa se remonta a esquemas cognitivos prelingüísticos y puede por tanto tomar instrumentalmente el lenguaje a su servicio, entonces la pretensión de universalidad de la hermenéutica tiene un límite en los sistemas de lenguaje de la ciencia y en las teorías de la decisión racional. Pues bajo este presupuesto puede hacerse plausible por qué los cálculos construidos monológicamente no pueden, ciertamente, interpretarse sin referencia a un lenguaje natural, pero sí «entenderse» prescindiendo de la problemática propia de la hermenéutica: las condiciones del *Verstehen* no serían entonces simultáneamente condiciones de la comunicación en el lenguaje ordinario. Pues ello sólo sería así cuando el contenido de las *teorías en sentido estricto* hubiera de traducirse al contexto de nuestros discursos en el mundo de la vida.

No puedo tratar aquí este problema; por tanto la cuestión de la validez de la pretensión de universalidad de la hermenéutica la plantearemos en otros términos. ¿Es posible en relación con los propios plexos de símbolos del lenguaje ordinario una comprensión que no esté ligada a los presupuestos hermenéuticos de los procesos de comprensión dependientes del contexto y que en este sentido rebase el lenguaje natural como último metalenguaje? Puesto que la comprensión hermenéutica ha de proceder siempre *ad hoc* y, por tanto, no puede constituirse en un método científico (a lo sumo puede ser disciplinada y convertirse en arte), esa cuestión es equivalente al problema de si puede haber una teoría adecuada a la estructura de los lenguajes naturales que pueda servir de base a una comprensión metódicamente asegurada.

Veo dos caminos por los que cabe buscar con alguna perspectiva de éxito una respuesta.

Por un lado, nos topamos con límites no triviales del ámbito de

[13] Por lo demás, esta concepción coincide con la fundamentación operativa de la lógica, propuesta por Lorenzen. Esta idea explicaría por qué los elementos del cálculo de enunciados pueden introducirse con independencia del lenguaje, de modo que el lenguaje natural de que se hace uso para esa introducción sólo se emplea auxiliarmente con fines didácticos, pero no ha de presuponerse sistemáticamente. Cfr. P. LORENZEN, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969, Cfr. también K. LORENZ/J. MITTELSTRASS, «Die Hintergehbarkeit der Sprache», *Kantstudien* 58 (1967), pp. 187-208.

aplicación de la comprensión hermenéutica en casos que trata de aclarar el psicoanálisis y, cuando se trata de contextos colectivos, la crítica ideológica. Ambos tienen que ver con objetivaciones producidas en el seno del lenguaje ordinario, en las que el sujeto que lleva a efecto tales manifestaciones vitales no reconoce sus propias intenciones. Esas manifestaciones pueden concebirse como partes de una comunicación sistemáticamente distorsionada. Sólo pueden entenderse en la medida en que conocemos las condiciones generales de las patologías de la comunicación lingüística cotidiana. Es, pues, una teoría de la comunicación lingüística cotidiana la que tiene aquí que abrirnos caminos a plexos de sentido patológicamente sepultados. Si, pues, la pretensión de que tal teoría es posible fuera una pretensión legítima, cabe contar con una comprensión explicativa que rebasaría, en efecto, los límites de la comprensión hermenéutica.

Por otro lado, los representantes de la lingüística generativa han vuelto a plantear hace más de un decenio, el programa de una teoría general de los lenguajes naturales. Esta teoría representaría una reconstrucción racional de un sistema de reglas que definiría suficientemente a la competencia lingüística universal. Si esta pretensión pudiera desempeñarse de suerte que a cada elemento de un lenguaje natural se le pudieran hacer corresponder unívocamente descripciones estructurales hechas en el lenguaje de la teoría; entonces las descripciones estructurales expresadas en el lenguaje de la teoría podrían sustituir a la comprensión hermenéutica.

Tampoco voy a tratar este problema en el presente contexto. En lo que sigue sólo voy a explorar la cuestión de si una ciencia crítica como es el psicoanálisis puede soslayar la vinculación de la interpretación especializada a la competencia comunicativa natural por medio de un análisis semántico de fundamentación teorética y recusar así la pretensión de universalidad de la hermenéutica. La respuesta a esta cuestión nos ayudará a precisar en qué sentido, empero, puede seguirse defendiendo la tesis hermenéutica fundamental: la tesis de que no podemos transcender, como reza la formulación romántica de Gadamer, «el diálogo que somos».

II

La conciencia hermenéutica permanece incompleta mientras no recoja en sí la reflexión acerca de los límites de la comprensión hermenéutica. La experiencia hermenéutica del límite se refiere a manifestaciones vitales específicamente ininteligibles. Esta específica ininteligibilidad no puede superarse mediante el ejercicio de la competencia comunicativa adquirida naturalmente, por refinado que ese ejercicio sea. Su pertinacia puede considerarse como indicio de que para expli-

carla no basta la estructura de la comunicación lingüística cotidiana, de la que la hermenéutica nos torna conscientes. Pues en este caso no son la objetividad de la tradición lingüística, la vinculación de la comprensión lingüística del mundo al contexto, la potencial ininteligibilidad de lo implícitamente autoevidente las que en primer término ofrecen resistencia al esfuerzo de interpretación.

Cuando las dificultades de interpretación se deben a la magnitud de la distancia cultural, temporal o social, podemos en principio señalar de qué informaciones adicionales tendríamos que disponer para poder entender: sabemos que hemos de empezar descifrando un alfabeto, familiarizándonos con un léxico o averiguando reglas de aplicación específicas del contexto. Dentro de los límites de tolerancia de la comunicación lingüística habitual podemos saber, en nuestro intento de esclarecer hermenéuticamente plexos de sentido ininteligibles, qué es lo que (aún) no sabemos. Esta conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada: la ininteligibilidad resulta aquí de una deficiente organización del habla misma. Las perturbaciones del lenguaje manifiestamente patológicas que se presentan por ejemplo en los psicóticos, la hermenéutica puede preterirlas sin mengua de su autocomprensión. El ámbito de aplicación de la hermenéutica, mientras sólo se sustraigan a la intervención de ésta los casos patológicos, coincide con los límites de la comunicación lingüística normal. La autocomprensión de la hermenéutica sólo puede verse sacudida si resulta que el patrón de la comunicación sistemáticamente distorsionada también puede reconocerse en el habla «normal», digamos: en el habla cuya patología no nos resulta evidente. Así ocurre en el caso de la pseudocomunicación, en que la perturbación de la comunicación no resulta reconocible a los implicados. Sólo alguien que se acercara desde fuera se percataría de que uno está malentendiendo al otro. La pseudocomunicación genera un sistema de malentendidos que la apariencia de falso consenso no permite penetrar. Ahora bien, la hermenéutica nos ha enseñado que mientras nos movamos en un lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel del participante reflexivo. Por tanto, no disponemos de ningún criterio *general* que nos permita constatar cuándo somos prisioneros de la falsa conciencia de un entendimiento pseudonormal teniendo por dificultades a aclarar simplemente en términos hermenéuticos algo que en realidad necesitaría de una explicación sistemática. La experiencia hermenéutica del límite consiste, pues, en que descubrimos, como tales, malentendidos generados sistemáticamente —pero sin poder entenderlos trayéndolos a concepto.

Freud utilizó esta experiencia de la comunicación sistemáticamente distorsionada para deslindar un ámbito de expresiones vitales específicamente ininteligibles. Siempre consideró el sueño como «modelo

normal» de estos fenómenos. Estos fenómenos abarcan desde pseudocomunicaciones inofensivas y actos fallidos de la vida diaria hasta manifestaciones patológicas como son las neurosis, las enfermedades mentales y las perturbaciones psicosomáticas. En sus escritos sobre teoría de la cultura Freud dio una versión más amplia del ámbito de la comunicación sistemáticamente distorsionada y utilizó las enseñanzas obtenidas del análisis de los fenómenos clínicos como llave para la pseudonormalidad, es decir, para la patología encubierta de sistemas sociales globales. Vamos a concentrarnos primero en los ámbitos mejor aclarados, en los ámbitos de los fenómenos neuróticos.

Tres criterios se ofrecen para delimitar las expresiones vitales distorsionadas neuróticamente y en este sentido específicamente ininteligibles. En el plano de los símbolos lingüísticos la comunicación distorsionada se hace notar por la aplicación de reglas que se desvían del sistema de reglas del lenguaje público. Ello puede afectar a contenidos semánticos sueltos o a campos enteros de significado; en los casos extremos también se ve afectada la sintaxis. En los textos del sueño Freud estudió sobre todo la concentración, los desplazamientos, la agramaticalidad y el papel de los vocablos con significados contrapuestos. En el plano del comportamiento un juego de lenguaje deformado se hace notar por la rigidez y la compulsión repetitiva. Patrones de comportamiento estereotipados retornan en situaciones que presentan unos mismos estímulos, los cuales provocan sacudidas emocionales intensas. Esta inflexibilidad es signo de que el contenido semántico del símbolo ha perdido respecto a la situación su independencia específicamente lingüística. Si, finalmente, consideramos en conjunto el sistema de la comunicación distorsionada, llama la atención la particular discrepancia que se produce entre los planos de la comunicación: la habitual congruencia entre símbolos lingüísticos, acciones y expresiones corporales concomitantes se quiebra. Los síntomas neuróticos sólo son el testimonio pertinaz y más visible de esta disonancia. Los síntomas pueden aparecer en cualquiera de las dimensiones de la comunicación: como manifestaciones verbales, como expresiones ligadas al cuerpo o en compulsiones comportamentales; en los tres casos los síntomas son manifestación de un contenido que se ha autonomizado al quedar excomulgado del uso público del lenguaje. Este contenido expresa una intención que resulta ininteligible según las reglas de la comunicación pública, que en este sentido ha sido privatizada y que permanece inaccesible incluso al autor a quien hay que imputarla. En el «sí mismo» individual se levanta una barrera que impide la comunicación entre el yo lingüísticamente competente que participa en los juegos de lenguaje ejercitados intersubjetivamente y ese «territorio extranjero en el interior de uno mismo» (Freud) que viene representado por un simbolismo articulado en términos de un lenguaje privado o de un lenguaje primario.

Alfred Lorenzer ha estudiado el diálogo analítico entre médico y paciente desde el punto de vista del psicoanálisis entendido como análisis del lenguaje [14]. El desciframiento del sentido de las objetivaciones específicamente ininteligibles, desciframiento a efectuar en términos de hermenéutica profunda, lo entiende Lorenzer como una comprensión de escenas análogas. La meta de la interpretación analítica es, desde un punto de vista hermenéutico, la clarificación del sentido ininteligible de las manifestaciones sintomáticas. En el caso de las neurosis, estas manifestaciones son parte de un juego de lenguaje deformado en que el enfermo «actúa»: representa una escena ininteligible, quebrantando de forma visiblemente estereotipada las expectativas de comportamiento vigentes. El analista trata de hacer inteligible el sentido de la escena sintomática poniéndola en relación con escenas análogas de la situación de transferencia. Esta contiene las claves para la relación cifrada entre la escena sintomática que el paciente adulto representa fuera del tratamiento, por un lado, y una escena original de la primera niñez, por otro. Pues en la situación de transferencia el médico es puesto por el paciente en el papel de la persona primaria de referencia, objeto del conflicto. El médico, en el papel de participante reflexivo, puede interpretar la situación de transferencia como repetición de escenas de la primera niñez y construir así un léxico de los significados del lenguaje privado en que se expresan las manifestaciones sintomáticas. La comprensión escénica parte, pues, del descubrimiento de que en sus escenas sintomáticas el enfermo se comporta como en determinadas escenas de transferencia. Tiene por objeto una reconstrucción de la escena original, que ha de quedar certificada en un acto de autorreflexión del enfermo.

La escena original reconstruida, como ha expuesto Lorenzer analizando la fobia del «pequeño Hans» tratado por Freud, es típicamente una situación en que el niño se ve sometido a un conflicto insoportable y se defiende de él. Esta defensa va ligada a un proceso de dessimbolización y a la formación de un síntoma. El niño excluye de la comunicación pública la experiencia de esa relación objetual conflictiva (convirtiéndola así también en inaccesible al propio yo); escinde la parte de la representación del objeto cargada de conflicto y dessimboliza en cierto modo la significación de la «persona de referencia» relevante. El vacío surgido en el campo semántico queda cubierto por el síntoma, al ocupar un símbolo que no se preste a sospechas el puesto del contenido simbólico desgajado. Y este símbolo adquiere la extrañeza de un síntoma por haber cobrado un significado privado y no poder ya emplearse conforme a las reglas del lenguaje público.

[14] A. LORENZER, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zur einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt, 1970.

La comprensión escénica que establece equivalentes semánticos entre los elementos de tres patrones: la escena cotidiana, la escena de transferencia y la escena original, suprimiendo así la ininteligibilidad específica del síntoma, contribuye, pues, a la *resimbolización,* es decir, a reintroducir en la comunicación pública los contenidos simbólicos desgajados. El sentido latente de la situación actual resulta aprehensible por referencia al significado no mutilado de la escena infantil original. La comprensión escénica posibilita, pues, una «traducción» del sentido del patrón de comunicación patológicamente anquilosado, sentido inaccesible hasta entonces a la comunicación pública, pero determinante para comportamiento.

La comprensión escénica se distingue de la comprensión hermenéutica simple por su fuerza explicativa: sólo alumbra el sentido de manifestaciones vitales específicamente ininteligibles en la medida en que logra explicar también, con la reconstrucción de la escena original, las condiciones de la génesis del sinsentido. El «qué», es decir, el contenido semántico de la manifestación sistemáticamente distorsionada, no puede «entenderse» si simultáneamente no puede «explicarse» el «por qué», la génesis de la escena sintomática, por referencia a las condiciones de partida de la distorsión sistemática misma.

Ahora bien, la comprensión sólo puede adoptar una función explicativa en sentido estricto si el análisis del significado no se basa sólo en una aplicación especializada de la competencia comunicativa sino que se deja guiar por supuestos teoréticos. Voy a señalar dos indicios de que la comprensión escénica se basa en presupuestos sistemáticos que en modo alguno derivan por sí solos de la competencia natural de un hablante nativo.

En primer lugar, la comprensión escénica va ligada a un peculiar método experimental de tipo hermenéutico. La regla analítica básica que Freud introdujo asegura una comunicación entre médico y paciente que, por así decirlo, cumple condiciones experimentales: virtualización de las coacciones cotidianas y libre asociación por parte del enfermo, reacción controlada y participación reflexiva por parte del médico posibilitan que se produzca una situación de transferencia que sirve de trasfondo a la traducción. En segundo lugar, la precomprensión del médico se dirige a un pequeño fragmento de significados posibles: a las relaciones objetuales de la primera niñez perturbadas por conflictos. El material lingüístico que se obtiene de los diálogos con el paciente, es clasificado en un contexto de posibles dobles sentidos estrictamente circunscrito. Este contexto está formado por una interpretación de carácter general de los patrones de interacción de la primera infancia, que se hacen corresponder con una historia genérica de la personalidad, la cual consta de fases específicas. Ambas circunstancias permiten percatarse de que la comprensión escénica no puede entenderse, igual que la hermenéutica, como una aplica-

ción de la competencia comunicativa, exenta de teoría y posibilitadora a su vez de teorías.

Los presupuestos teoréticos que tácitamente subyacen a este análisis del lenguaje en términos de hermenéutica profunda, pueden desarrollarse bajo tres puntos de vista. El psicoanalista tiene un preconcepto de la estructura de la comunicación lingüística no distorsionada (1); hace derivar la distorsión sistemática de la comunicación de una confusión entre dos etapas genéticamente separadas de organización prelingüística y lingüística de los símbolos (2); explica el nacimiento de la deformación con la ayuda de una teoría acerca de procesos de formación desviantes, que se extiende a la relación entre los patrones de interacción de la primera infancia y la formación de las estructuras de la personalidad (3). No es menester desarrollar aquí sistemáticamente los presupuestos teoréticos, pero sí voy a comentar brevemente los mencionados puntos de vista.

1. El primer conjunto de supuestos teoréticos se refiere a las condiciones estructurales que han de cumplirse para poder hablar de comunicación lingüística «normal».

a) En un juego de lenguaje no deformado se da una congruencia de manifestaciones en los tres planos de la comunicación: las manifestaciones lingüísticamente simbolizadas, las manifestaciones representadas en acciones y las manifestaciones encarnadas en expresiones ligadas al cuerpo no se repugnan unas a otras sino que se complementan metacomunicativamente. Cuando adrede se producen contradicciones, con ellas se participa a su vez algo, y en este sentido pueden considerarse normales. Además, pertenece al caso normal de la comunicación lingüística cotidiana el que una proporción de significados extraverbales, socioculturalmente variable, pero constante dentro de una comunidad de lenguaje, haya de ser intencional, es decir, verbalizable en principio.

b) La comunicación lingüística normal se atiene a reglas intersubjetivamente vigentes: es pública. Los significados comunicados son en principio idénticos para todos los miembros de la comunidad de lenguaje. Las manifestaciones verbales se forman de acuerdo con el sistema de reglas gramaticales vigentes y se aplican atendiendo a la especificidad del contexto; para las manifestaciones extraverbales, que no vienen reguladas gramaticalmente, existe asimismo un «léxico», que dentro de determinados límites, varía con cada cultura y sociedad.

c) En el habla normal los hablantes son conscientes de la distinción categorial entre *sujeto* y *objeto*. Diferencian entre *habla externa* y *habla interna* y separan *mundo privado* y *mundo público*. La diferenciación entre *ser* y *apariencia* depende, aparte de eso, de la distin-

ción entre el símbolo lingüístico, su contenido semántico (significatum) y el objeto que el símbolo designa (referente, denotatum). Sólo sobre esta base es posible un empleo de símbolos lingüísticos independiente de la situación (descontextualización). El sujeto hablante se hace con la distinción entre ser y apariencia a medida que el lenguaje cobra una realidad distinta, separada tanto de los objetos denotados y de los estados de cosas representados como de las vivencias privadas.

d) En la comunicación lingüística normal se forma y conserva la intersubjetividad de la relación entre individuos que se reconocen entre sí, intersubjetividad que es la que garantiza la identidad. Mientras que el uso analítico del lenguaje permite la identificación de estados de cosas (es decir, la categorización de objetos con la ayuda de la identificación de lo particular, de la subsunción de los distintos elementos bajo clases y de la inclusión de conjuntos), el uso reflexivo del lenguaje asegura una relación del sujeto hablante con la comunidad de lenguaje, relación que no puede exponerse suficientemente con sólo las mencionadas operaciones analíticas. La intersubjetividad del mundo social en que los sujetos viven en común merced sólo a su comunicación lingüística, no es un universal al que los individuos estuviesen subordinados de igual forma que los elementos a sus clases. La relación entre el yo, el tú (el otro yo) y el nosotros (yo y los demás yoes) se forja más bien mediante una operación que, vista desde el uso analítico del lenguaje, resulta paradójica. Los hablantes se identifican simultáneamente con dos roles dialógicos incompatibles y aseguran por medio de ello la identidad, tanto del yo como del grupo. El uno (yo) afirma frente al otro (tú) su absoluta no identidad. Pero al mismo tiempo, al reconocerse mutuamente como individuos irreemplazables se percatan también de su identidad, siendo a su vez lo que les une algo común (el nosotros), un grupo, que por su parte afirma su individualidad frente a otros grupos, de suerte que en el plano de los colectivos intersubjetivamente ligados entre sí se establece la misma relación que entre los individuos [15].

Lo específico de la intersubjetividad lingüística es que sobre su suelo comunican sujetos individualizados. En el uso reflexivo del lenguaje presentamos lo inalienablemente individual en categorías inevitablemente generales, pero de suerte que en cierto modo revocamos meta-

[15] Esta se refleja también en nuestra relación con las lenguas extranjeras. En principio podemos aprender cualquier lengua extranjera porque todos los lenguajes naturales pueden hacerse derivar de un sistema generativo de reglas que tienen un carácter universal. Y, sin embargo, sólo aprendemos una lengua extraña en la medida en que repetimos, a lo menos virtualmente, el proceso de socialización del hablante nativo introduciéndonos así, a lo menos virtualmente, en una comunidad particular de lenguaje: sólo en esta concreción es el lenguaje natural un universal.

comunicativamente (y confirmamos con reservas) lo que decimos en las participaciones directas, para dar indirectamente expresión a lo que el yo tiene de no idéntico, que no se agota en las determinaciones generales y que, sin embargo, sólo podemos representar por medio de éstas [16]. El uso analítico del lenguaje está inserto en el reflexivo porque la intersubjetividad del entendimiento en el lenguaje ordinario no puede mantenerse sin una autorrepresentación recíproca de los sujetos agentes. A medida que el hablante domina esas participaciones indirectas que se producen en el plano metacomunicativo, distingue entre esencia y fenómeno. Sobre los estados de cosas podemos entendernos directamente, pero la subjetividad con que nos topamos al hablar unos con otros, sólo tiene en esas formas de habla directa una forma fenoménica. El concepto de esencia existente en sus fenómenos no hace más que ontologizar el sentido categorial de la forma indirecta de comunicación, en que viene al lenguaje lo inexpresablemente individuado.

e) Finalmente el habla normal se caracteriza porque el sentido de las categorías de sustancia y causalidad, de espacio y tiempo es distinto según que esas categorías se apliquen a los objetos en el mundo o al mundo lingüísticamente constituido de los sujetos hablantes. Para la identidad de los objetos que pueden categorizarse de forma analíticamente unívoca, el esquema de interpretación «sustancia» tiene un sentido distinto que para los sujetos hablantes y agentes cuya «identidad del yo» escapa, como hemos mostrado, a operaciones analíticamente unívocas. El esquema de interpretación causal, cuando se lo aplica a secuencias empíricas de sucesos, conduce al concepto de «causa» y cuando se lo aplica a un nexo de acciones intencionales, al concepto de «motivo». Análogamente, también el espacio y el tiempo, cuando se refieren a las propiedades de los objetos y sucesos medibles en Física quedan esquematizados de forma distinta que cuando se refieren a la experiencia intersubjetiva de plexos de interacciones simbólicamente mediadas: Las categorías sirven allí como sistema de coordenadas para un tipo de observación que viene controlado por el éxito de la acción instrumental, aquí, como marco de referencia de la experiencia subjetiva del espacio social y del tiempo histórico. La extensión del ámbito experiencial de la intersubjetividad cambia complementariamente a la del ámbito experiencial de los sucesos y objetos objetivados.

2. El segundo conjunto de supuesto se refiere a la conexión de dos etapas genéticamente consecutivas en la organización humana de los símbolos.

[16] Sobre el concepto de lo no-idéntico, cfr. T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966.

a) La organización más antigua de los símbolos, que se cierra contra una transformación de sus contenidos en comunicación gramaticalmente regulada, sólo puede inferirse a partir de los datos de la patología del lenguaje y mediante el análisis del material proporcionado por los sueños. Los símbolos de que aquí se trata son símbolos rectores del comportamiento y no simplemente signos, pues los símbolos tienen una función auténticamente semántica; representan experiencias de la interacción. Pero por lo demás, en esta capa de los paleosímbolos se echan en falta todas las propiedades del habla normal [17]. Los paleosímbolos no están insertos en un sistema de reglas gramaticales. No son elementos ordenados y no aparecen en plexos que fueran susceptibles de transformaciones gramaticales. De ahí que se haya comparado el funcionamiento de estos símbolos prelingüísticos con las calculadoras analógicas por oposición a las calculadoras digitales. Ya Freud echó de ver en sus análisis de los sueños la falta de relaciones lógicas. Llama en especial la atención sobre aquellos vocablos que han conservado en la etapa lingüística la peculiaridad genéticamente anterior de unir significados lógicamente incompatibles, es decir, significados contrarios. Los símbolos prelingüísticos tienen una fuerte carga afectiva y permanecen ligados en cada caso a determinadas escenas [18]. Falta una separación de símbolo lingüístico y expresión ligada al cuerpo. La vinculación a un contexto particular es tan fuerte, que el símbolo tampoco puede variar libremente frente a las acciones [19]. Si bien los paleosímbolos representan un fundamento prelingüístico de la intersubjetividad de la vida en común y acción en común, no permiten una comunicación pública en sentido estricto. Pues la constancia de los significados es escasa y la proporción de significados privados es considerable: no garantizan todavía una

[17] Cfr. S. ARIETI, *The Intrapsychic Self*, N. Y., 1967, en particular capítulos 7 y 16; cfr. también H. WERNER y B. KAPLAN, *Symbol Formation*, N. Y., 1967; P. WATZLAWICK, J. H. BEAVIN, D. D. JACKSON, *Menschliche Kommunikation*, Bern, 1972, en especial capítulos 6 y 7.

[18] Las palabras que reúnen significados contrapuestos confirman, ciertamente, no sólo la agramaticalidad, sino que cabe sospechar que incorporan situaciones primitivas de ambivalencia del comportamiento y actitudes, que con la desdiferenciación del sistema de impulsos y la consiguiente suspensión de los disparadores propios de la especie se volvieron crónicas y quedaron absorbidas y estabilizadas por el simbolismo prelingüístico. Cfr. A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt, 1964; A. S. DIAMOND, *The History and Origin of Language*, London, 1959.

[19] Las mismas características encuentra LORENZER *(Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs*, Frankfurt, 1970, pp. 87 ss.) en los esquemas inconscientes que gobiernan las formas neuróticas de comportamiento: la confusión entre la expresión corporal de vivencias y los símbolos, la estrecha coordinación con una forma particularista de comportamiento, el contenido escénico, la dependencia respecto del contexto. Los esquemas inconscientes son parte de interacciones concretas convertidas en hábito, son plantillas o patrones de relación.

identidad de significados intersubjetivamente vinculantes. El privatismo de la organización prelingüística de los símbolos, que llama la atención en todas las formas de patología del lenguaje, proviene de que aún no se ha desarrollado la distancia, entre emisor y destinatario, usual en la comunicación lingüística cotidiana, ni la distinción entre signo, *contenido semántico* y *referente*. Los planos de realidad que son el ser y la apariencia, el mundo privado y el mundo público, no pueden diferenciarse aún con claridad con la ayuda de los paleosímbolos (adualismo).

Finalmente, la organización prelingüística de los símbolos no ofrece una categorización analíticamente satisfactoria del mundo de los objetos experimentados. Entre las perturbaciones de la comunicación y del pensamiento en los psicóticos[20] figuran dos casos extremos de déficit; en ambos casos están perturbadas las operaciones analíticas de formación de clases. Por un lado, aparece una estructura de fragmentación que no permite reunir en clases según criterios generales los distintos elementos desintegrados. Por otro, aparece una estructura amorfa que no permite analizar agregados de cosas superficialmente similares y unidas conforme a criterios vagos. El uso del símbolo no queda destruido en su totalidad, pero la *incapacidad para formar jerarquías de clases* y para identificar elementos de clases, confirma en ambos casos que el uso analítico del lenguaje se ha venido abajo. Ciertamente que la segunda variante permite concluir que con la ayuda de los símbolos prelingüísticos es posible una formación de clases arcaica. En todo caso, tanto en las etapas primarias de desarrollo —así ontogenéticas como filogenéticas— como en los casos de patologías del lenguaje, encontramos clases primarias que no se forman sobre la base abstracta de una identidad de propiedades. Los agregados comprenden más bien objetos concretos a los que confieren unidad, no sus propiedades indentificables, sino el estar insertos en un plexo global de motivación subjetivamente convincente. Las imágenes animistas del mundo están articuladas conforme a tales clases primarias. Y puesto que tales plexos intencionales globales no pueden proyectarse sin que medie la experiencia de la interacción, hay razón para suponer que ya en la etapa de la organización prelingüística de los símbolos se desarrollan protoformas de intersubjetividad. Es claro que los paleosímbolos se forman en plexos de interacción antes de ser acogidos en un sistema de reglas gramaticales y quedar ligados a la inteligencia operativa.

b) La organización simbólica descrita, que genéticamente ante-

---

[20] Cfr. ARIETI, loc. cit., pp. 286 ss., WERNER y KAPLAN, loc. cit., pp. 253 ss. y L. C. WYNNE, «Densktörungen und Familienbeziehung bei Schizophrenen», en: *Psyche*, Mayo, 1965, pp. 82 ss.

cede al lenguaje, es una construcción teórica. No podemos observarla en ningún sitio. Pero el desciframiento psicoanalítico de la comunicación sistemáticamente distorsionada presupone esa construcción, porque la hermenéutica profunda concibe las perturbaciones del habla normal, o bien como una forzada regresión a etapas anteriores de la comunicación o bien como una irrupción en el lenguaje del paciente de una forma anterior de comunicación. Partiendo de la experiencia que el analista hace con sus pacientes neuróticos, Alfred Lorenzer, como hemos mostrado, ve el sentido del psicoánalisis en que los contenidos simbólicos que, convertidos en lenguaje privado, habían conducido a un estrechamiento de la comunicación, quedan de nuevo integrados en el uso general del lenguaje. El trabajo del analita, que tiene por objeto dar la vuelta a ese proceso de represión, expulsión o censura sirve a la «resimbolización»; de ahí que la censura misma pueda entenderse como «desimbolización». El mecanismo de defensa, análogo a la fuga, que es la censura y que el paciente deja traslucir en la resistencia que opone a las interpretaciones del analista cuando éstas dan en el clavo, es una operación que versa sobre el lenguaje y se lleva a cabo con éste; pues de lo contrario, sería imposible dar la vuelta a ese proceso por vía de hermenéutica, es decir, mediante un análisis del lenguaje. El yo que huye y que en una situación de conflicto no puede obviar las exigencias de la realidad externa, se oculta de sí mismo limpiando el «texto» de su autocomprensión cotidiana de representantes de las exigencias pulsionales no deseadas. Mediante esa censura la representación del objeto de amor prohibido es expulsada del uso público del lenguaje y arrojada, por así decirlo, a la etapa genéticamente anterior de los paleosímbolos.

La suposición de que el comportamiento neurótico viene regido por paleosímbolos y de que sólo a posteriori queda racionalizado mediante una interpretación lingüística, ofrece también una explicación de las características de esta forma de comportamiento: su valor pseudocomunicativo, su estereotipia y su carácter compulsivo, su carga emocional, su contenido expresivo y su rígida vinculación a la situación.

Ahora bien, si la represión puede entenderse como desimbolización, entonces cabe dar también una explicación en términos de análisis del lenguaje de ese otro mecanismo de defensa, complementario al de la desimbolización, el cual no se dirige contra el propio «sí mismo» *(self)*, sino contra la realidad externa, a saber, del mecanismo de defensa que constituyen la proyección y la negación. Mientras que en el caso de la desimbolización el uso público del lenguaje queda mutilado por los síntomas que se forman en sustitución de los elementos lingüísticos excomulgados, la distorsión resulta aquí directamente de una incontrolada penetración en el lenguaje de elementos descendientes de los paleosímbolos. Aquí el análisis del lenguaje tiene por objeto,

no una retrotransformación del contenido desimbolizado en un sentido lingüísticamente articulado, sino una expulsión efectuada de forma consciente de esos elementos prelingüísticos extraños. En ambos casos la distorsión sistemática de la comunicación cotidiana se explica porque los contenidos semánticos paleosimbólicamente ligados se encapsulan como cuerpos extraños en el uso de símbolos lingüísticamente regulados. El análisis del lenguaje tiene como tarea disolver los síndromes, es decir, aislar ambas capas de lenguaje.

En los procesos de creación de lenguaje, en cambio, se produce una auténtica integración: en el uso creativo del lenguaje el potencial semántico paleosimbólicamente ligado es recobrado para la dimensión de lo público y puesto a disposición de un empleo de símbolos gramaticalmente regulado[21]. Esta transferencia de contenidos semánticos desde un estado de agregación prelingüístico a un estado de agregación lingüístico amplía el ámbito de la acción comunicativa a expensas del de la acción inconscientemente motivada. El momento de logro en el uso creativo del lenguaje es siempre un momento de emancipación.

Con el chiste acaece algo distinto. La risa con que casi compulsivamente reaccionamos a la comicidad de un chiste, capta la liberadora experiencia del tránsito desde la etapa del pensamiento paleosimbólico al pensamiento lingüístico: cómica es la desenmascarada ambigüedad del chiste, que consiste en que el narrador nos tienta con una regresión a la etapa del simbolismo prelingüístico, por ejemplo con una confusión entre identidad y similitud, y al mismo tiempo nos deja convictos del error de tal regresión. La risa es una risa de alivio. En la reacción al chiste, el cual virtualmente y a modo de prueba nos permite reiterar el peligroso pasaje por la frontera arcaica entre comunicación prelingüística y lingüística, nos aseguramos de los controles que hemos conseguido sobre los peligros anejos a una etapa superada de conciencia.

3. La hermenéutica profunda que esclarece la ininteligibilidad específica de la comunicación sistemáticamente distorsionada, ya no puede articularse en rigor, como la simple comprensión hermenéutica, conforme al modelo de la traducción. Pues la «traducción» controlada del simbolismo prelingüístico al lenguaje elimina confusiones que ya no se producen dentro del lenguaje sino que afectan al propio lenguaje. La comprensión en términos de hermenéutica profunda precisa, pues, de una precomprensión sistemática que se extienda al lenguaje en conjunto, mientras que la comprensión hermenéutica parte en cada caso de una precomprensión determinada por la tradición,

[21] Véase Arieti, loc. cit., pp. 327 ss.

que se forma y cambia dentro de la comunicación lingüística. Los supuestos teoréticos que se refieren por un lado a dos etapas de formación de los símbolos y por otro a los procesos de desimbolización y resimbolización, de penetración de elementos paleosimbólicos en el lenguaje y de expulsión consciente de esos cuerpos extraños, así como a la integración lingüística de contenidos simbólicos prelingüísticos —estos supuestos teoréticos pueden articularse en un modelo estructural, que Freud obtuvo de las experiencias básicas del análisis de los procesos de defensa—. Las construcciones que son el «yo» y el «ello» interpretan experiencias que hace el psicoanalista al enfrentarse con las *resistencias* del paciente.

El «yo» es la instancia que cumple la tarea de examinar la realidad y censurar las pulsiones. El «ello» es el nombre de las partes del «sí mismo» *(self)* aisladas del yo, cuyos representantes se tornan accesibles en conexión con los procesos de defensa. El «ello» viene representado mediatamente por los síntomas que cubren los huecos que por desimbolización surgen en el uso normal del lenguaje; e inmediatamente el «ello» viene representado por los elementos paleosimbólicos delirantes que subrepticiamente se introducen en el lenguaje mediante la proyección y la negación. Ahora bien, la misma experiencia clínica de la «resistencia», que obliga a la construcción de la instancia del yo y la instancia del ello, muestra que la actividad de la instancia defensiva se desarrolla casi siempre de forma inconsciente. De ahí que Freud introduzca la categoría de «super-ego»: una instancia defensiva extraña al yo, que se forma de las identificaciones abandonadas con las expectativas de las personas primarias de referencia. Todas tres categorías, el «yo», el «ello » y el «super-ego», van ligadas por tanto al específico sentido de una comunicación sistemáticamente distorsionada, en que médico y paciente entran con el fin de poner en marcha un proceso dialógico de ilustración y llevar al enfermo a la autorreflexión. La metapsicología sólo puede fundarse como metahermenéutica [22].

El modelo a que estas instancias responden se basa tácitamente en el modelo de la deformación de la intersubjetividad lingüística cotidiana: las dimensiones que el «ello» y el «super-ego» fijan para la estructura de la personalidad responden unívocamente a las dimensiones de la deformación de la estructura de intersubjetividad dada en la comunicación exenta de coacción. El modelo estructural que Freud introdujo como marco categorial de la metapsicología, puede por tanto hacerse derivar de una teoría de las desviaciones experimentadas por la competencia comunicativa.

Ahora bien, la metapsicología consta fundamentalmente de supues-

[22] Cfr. *Erkenntnis und Interesse*, pp. 290 ss.

tos acerca de la emergencia de las estructuras de la personalidad. También esto se explica por el papel metahermenéutico del psicoanálisis, pues, como hemos visto, la *comprensión* del psicoanalista debe su fuerza explicativa a la circunstancia de que la ilustración de un sentido sistemáticamente inaccesible sólo puede lograrse en la medida en que se *explique* cómo nace el sinsentido. La reconstrucción de la escena original posibilita ambas cosas a la vez: permite una comprensión del sentido del juego de lenguaje deformado y explica *simultáneamente* el nacimiento de la deformación misma. De ahí que la comprensión escénica presuponga la metapsicología en el sentido de una teoría del *nacimiento* de las estructuras del yo, del ello y del superego. Con esta teoría se corresponde en el plano sociológico una teoría de la adquisición de las cualificaciones fundamentales de la acción de rol. Pero ambas teorías son parte de una metahermenéutica que hace derivar el nacimiento psicológico de las estructuras de la personalidad y la adquisición de las cualificaciones básicas de la acción de rol de la formación de la competencia comunicativa, lo cual quiere decir: de la ejercitación socializadora en las formas de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico cotidiano. Tenemos con ello una respuesta a nuestra pregunta de partida: la comprensión explicativa en el sentido de un desciframiento en términos de hermenéutica profunda de manifestaciones vitales específicamente menguadas no sólo presupone, como la comprensión hermenéutica simple, una *diestra aplicación* de la competencia comunicativa naturalmente adquirida sino una *teoría* de la competencia comunicativa. Esta se extiende a las formas de intersubjetividad del lenguaje y al nacimiento de sus deformaciones. No estoy afirmando que hoy hayamos abordado ya satisfactoriamente la construcción de esa teoría de la competencia comunicativa, ni mucho menos que haya sido explícitamente desarrollada. La metapsicología de Freud tendría que ser liberada de la autocomprensión *cientificista* que la informa, antes de poder ser utilizada como parte de una metahermenéutica. Pero sí afirmo que toda interpretación en términos de hermenéutica profunda de una comunicación sistemáticamente distorsionada, ya nos topemos con tal deformación en el diálogo analítico o informalmente, ha de presuponer implícitamente esos exigentes presupuestos teoréticos que sólo pueden desarrollarse y juzgarse en el marco de una *teoría de la competencia comunicativa*.

III

¿Y qué se sigue de todo ello en punto a la pretensión de universalidad de la hermenéutica? ¿No habría de valer para el lenguaje teórico de una metahermenéutica lo que ha de tenerse en cuenta para todas las teorías, a saber: que el lenguaje ordinario dado, no recons-

truido, constituye siempre el último metalenguaje? Y la aplicación de las interpretaciones generales deducibles de tal teoría a un material lingüístico dado, ¿no habría menester, lo mismo que antes, de esa lisa y llana comprensión hermenéutica que no puede sustituirse por ningún procedimiento generalizado de medida? Ambas cuestiones no precisarían ya responderse incondicionalmente en el sentido de una universalidad de la hermenéutica si el sujeto cognoscente, que ha de servirse siempre ya de la competencia lingüística adquirida previamente, pudiera asegurarse explícitamente de esa competencia por vía de una reconstrucción teorética. Hemos dejado de lado este problema de una teoría general de los lenguajes naturales. Pero con anterioridad, al desarrollo de toda teoría podemos apelar ya a la competencia de que el psicoanalista (y el crítico de las ideologías) tienen fácticamente que servirse para abrir el sentido de manifestaciones vitales específicamente ininteligibles. Ya *el conocimiento implícito de las condiciones de la comunicación sistemáticamente distorsionada* que de hecho se presupone al hacer uso, en términos de hermenéutica profunda, de la competencia comunicativa *basta* a *poner en cuestión la autocomprensión ontológica de la hermenéutica* que Gadamer desarrolla siguiendo a Heidegger.

A la dependencia de la comprensión respecto del contexto, que la hermenéutica trae a la conciencia y que nos obliga a partir en cada caso de una autocomprensión apoyada en la tradición y a desarrollar nuevas precomprensiones según vamos siendo instruidos por la experiencia, Gadamer le da un giro ontológico convirtiéndola en un inevitable primado de la tradición lingüística[23]. Gadamer se pregunta: «¿Queda bien definido el fenómeno de la comprensión si digo que comprender significa evitar malentendidos? ¿No antecede en realidad a todo malentendido algo así como un acuerdo que le sirve de sustentación?[24]» Estamos de acuerdo en la respuesta afirmativa, pero no estamos de acuerdo en cómo ha de entenderse ese consenso previo.

Gadamer, si no entiendo mal, es de la opinión de que la clarificación hermenéutica de manifestaciones vitales ininteligibles o malentendidas ha de basarse siempre en un consenso fiablemente establecido de antemano por tradiciones convergentes. Pero esta tradición es para nosotros objetiva en el sentido de que en principio no podemos confrontarla a una pretensión de verdad. La estructura de prejuicios

[23] Para la metacrítica de Gadamer a mis objeciones contra la interpretación ontológica que de la conciencia hermenéutica da el autor en la tercera parte de *Verdad y Método* (véase «Lógica de las ciencias sociales», más arriba, pp. 252-256), cfr.: C. V. BORMANN, «Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung», en *Phil. Rundschau*, 16, 1969, pp. 92 ss.

[24] GADAMER, «Die Universalität des hermeneutischen Problems», en: *Kleine Schriften I*, loc. cit., p. 104.

que caracteriza a la comprensión no sólo prohíbe, sino que hace aparecer absurdo el poner a su vez en cuestión ese consenso en que fácticamente hemos crecido y que subyace en cada caso a nuestros malentendidos y desacuerdos. Hermenéuticamente estamos atenidos a referirnos a las precomprensiones concretas que en último término se remontan a la socialización, a la ejercitación en plexos de tradición comunes. Ninguno de ellos está en principio a salvo de la crítica, pero ninguno de ellos puede ponerse abstractamente en cuestión. Esto sólo sería posible si al consenso producido por entendimiento mutuo pudiésemos, por así decirlo, mirarlo de soslayo y, a espaldas de los participantes, someterlo a nuevas exigencias de legitimación. Pero exigencias de este tipo sólo podemos plantearlas a vista de los propios participantes iniciando un diálogo con ellos. Con lo cual nos sometemos de nuevo a la coacción hermenéutica de aceptar como acuerdo sustentador el consenso aclaratorio a que el reanudado diálogo pueda conducir. La tentativa de sospechar abstractamente, a fuer de falsa conciencia, de ese acuerdo, contingente sin duda, carece de sentido porque no podemos trascender el diálogo que somos. De ello infiere Gadamer el primado ontológico de que goza la tradición lingüística sobre toda crítica: sólo podemos criticar esta o aquella tradición perteneciendo nosotros mismos al plexo global de tradición de un lenguaje.

Estas consideraciones parecen a primera vista plausibles. Pero son puestas en cuestión por la idea proveniente de la hermenéutica profunda de que un consenso que en apariencia haya podido ir instaurándose de forma «racional», puede también ser muy bien resultado de pseudocomunicaciones. Albrecht Wellmer ha llamado la atención sobre cómo en la tradición de la Ilustración se generaliza esta idea hostil a la tradición. La Ilustración, pese a todo el interés que podamos tener en entendernos, exige que se haga valer la razón como principio de una comunicación exenta de coacción frente a la doliente realidad de una comunicación distorsionada por el poder: «La Ilustración sabía lo que la hermenéutica olvida: que el "diálogo" que, según Gadamer, "somos", es también un plexo de poder y que por eso mismo no es diálogo alguno... la pretensión de universalidad del enfoque hermenéutico sólo puede mantenerse si se parte de que la tradición como lugar de verdad posible y de acuerdo fáctico es también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder» [25].

Sólo tendríamos derecho a equiparar el acuerdo sustentador que según Gadamer antecede en cada caso a nuestros fracasos en el intento de entendernos, con el estar-de-acuerdo a que en cada caso *fáctica-*

---

[25] A. WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1969, pp. 48 s.

mente se llegue, si estuviésemos seguros de que el consenso a que nos hacemos en el medio del lenguaje se produce sin coacciones y sin distorsiones. La experiencia de la hermenéutica profunda nos enseña que en la dogmática del plexo de tradición no solamente se impone la objetividad del lenguaje en general sino también la represividad de las relaciones de poder que deforman la intersubjetividad del entendimiento como tal y distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística cotidiana. De ahí que todo consenso en que la comprensión termina quede en principio bajo la sospecha de haber sido impuesto pseudocomunicativamente: los antiguos llamaban a esto obcecación cuando en la apariencia de un estar de acuerdo fáctico se perpetuaban intactos el malentendido y el automalentendido. No porque nos percatemos de la estructura de prejuicios que caracteriza a la comprensión queda ya respaldada la identificación del acuerdo conseguido de hecho con el verdadero. Antes bien, tal identificación conduce a la ontologización del lenguaje y a la hipostatización del plexo de tradición. Una hermenéutica críticamente ilustrada acerca de sí misma, que distinga entre penetración crítica y obcecación, tiene que convertir en parte suya el saber metahermenéutico acerca de las condiciones de posibilidad de la comunicación sistemáticamente distorsionada. Tiene que ligar la comprensión al principio del habla racional, según el cual la verdad sólo puede venir garantizada por aquel consenso que se hubiera obtenido y pudiera afirmarse a la larga bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio.

K. O. Apel ha insistido con razón en que la comprensión hermenéutica sólo puede servir al cercioramiento crítico de la verdad en la medida en que suponga el principio crítico regulativo de llegar a un entendimiento universal en el marco de una ilimitada comunidad de interpretación[26]. Pues sólo este principio asegura que el esfuerzo crítico no cese antes de haber puesto al descubierto el engaño en el consenso impuesto por la fuerza y la deformación sistemática en el malentendido aparentemente accidental. Si la comprensión del sentido no ha de permanecer a fortiori indiferente frente a la idea de verdad, junto con esa idea de una verdad que se mide por un acuerdo idealizado alcanzado en una comunicación ilimitada y exenta de dominio tenemos que anticipar a la vez la estructura de una convivencia en que nos comuniquemos de forma ajena a toda coacción. Pues la verdad consiste en la peculiar coacción que nos fuerza a un reconocimiento universal y sin coacciones; y este reconocimiento va ligado a una situación ideal de habla, lo que quiere decir: a una forma de vida en que sea posible un entendimiento universal y sin coacciones. En este

[26] K. O. APEL, «Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?», en: *Hermeneutik und Dialektik*, ed. por R. BUBNER, Tübingen, 1970, p. 105.

sentido la comprensión crítica ha de atribuirse la anticipación formal de una forma de vida correcta. Es lo que ya expresó G. H. Mead: «El discurso universal es, pues, el ideal formal de la comunicación. Cuando la comunicación puede realizarse y perfeccionarse, entonces puede darse también esa forma de democracia en que cada uno provoca en sí la reacción que sabe que provoca en la comunidad. Con ello la comunicación significante se convierte en proceso de organización de la sociedad» [27]. La idea de verdad que se mide por el consenso verdadero implica la de una vida verdadera. Podemos también decir: incluye la idea de emancipación. Sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro garantiza el acuerdo sustentador contrafáctico último que nos une de antemano y en función del cual puede criticarse como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo.

Sin embargo, sólo estaremos en condiciones, no sólo de postular, sino también de justificar ese principio regulativo de la comprensión, si podemos demostrar que la anticipación de la verdad posible y de la vida correcta es constitutiva de todo entendimiento lingüístico no monológico. La experiencia metahermenéutica básica nos trae, ciertamente, a la conciencia la circunstancia de que la crítica, es decir, esa comprensión capaz de penetrar las obcecaciones en lugar de rebotar en ellas, se orienta por el concepto de un acuerdo ideal y se atiene, por tanto, al principio regulativo del habla racional. Pero para mostrar que en toda comprensión de este tipo no solamente hacemos de hecho esa anticipación formal, sino que no tenemos más remedio que hacerla no basta apelar sólo a la experiencia. Para averiguar los fundamentos de derecho que asisten a esa anticipación es menester desarrollar el saber implícito por el que el análisis de lenguaje efectuado en términos de hermenéutica profunda se deja guiar ya siempre y convertirlo en una teoría que permita deducir de la lógica del lenguaje ordinario el principio del habla racional como elemento regulativo necesario de toda habla real por distorsionada que ésta sea.

Pero sin necesidad de avanzar un bosquejo de una teoría general de los lenguajes naturales, bastan las consideraciones hechas hasta aquí para criticar dos puntos de vista que se siguen, no tanto de la hermenéutica, como, a mi entender, de una falsa autocomprensión ontológica de la hermenéutica.

1. De la idea hermenéutica de que la comprensión se articula a partir de prejuicios, Gadamer deduce una rehabilitación del prejuicio. No ve ninguna oposición entre autoridad y razón. La autoridad de la tradición no se impone ciegamente, sino por el reconocimiento

[27] G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934.

reflexivo de aquellos que estando en la tradición la entienden y prosiguen aplicándola. En su réplica a mi crítica [28], Gadamer aclara su posición una vez más: «Por supuesto que en innumerables formas de órdenes políticos la autoridad ejerce violencia... pero esta imagen de la obediencia prestada a la autoridad nunca puede mostrar por qué esos órdenes son precisamente órdenes, y no el desorden del ejercicio de una violencia abierta. Por eso no me parece descabellado, sino todo lo contrario, afirmar que lo determinante en las verdaderas relaciones de autoridad es el reconocimiento... Basta estudiar procesos como son la pérdida de autoridad o el desmoronamiento de la autoridad, para percatarse de qué es la autoridad y de qué vive. No de poder dogmático sino de reconocimiento dogmático; pero, ¿en qué puede consistir el reconocimiento dogmático sino en que se concede a la autoridad una superioridad en cuanto a conocimiento...?» [29] Pero el reconocimiento dogmático de una tradición, lo cual significa: la suposición de la pretensión de verdad de esa tradición, sólo puede equipararse con el conocimiento mismo si en la tradición estuvieran asegurados la ausencia de coacción y el carácter irrestricto del entendimiento intersubjetivo acerca de esa tradición. El argumento de Gadamer presupone que el reconocimiento legitimante y el acuerdo que funda a la autoridad se preducen de forma ajena a toda coacción. La experiencia de la comunicación sistemáticamente distorsionada repugna ese presupuesto. En todo caso el poder sólo cobra permanencia por la apariencia objetiva de ausencia de violencia que acompaña al acuerdo pseudocomunicativo. Un poder legitimado de esta guisa es a lo que llamamos con Max Weber autoridad. De ahí que haya que recurrir a la fundamental y elemental reserva de un entendimiento universal y libre de dominio para distinguir en principio entre el reconocimiento dogmático y el verdadero consenso. La razón, en el sentido que al término «razón» confiere el principio de habla racional, es la roca en que las autoridades fácticas conocidas hasta aquí, más que fundarse, se hacen añicos.

2. Pero si la oposición entre autoridad y razón, a que la ilustración apela, es una oposición insoslayable y no suprimible en términos hermenéuticos, entonces también se torna problemática la tentativa de imponer restricciones de principio a la pretensión de ilustración del intérprete. Del descubrimiento hermenéutico de que la comprensión se articula siempre a partir de prejuicios Gadamer ha deducido también una reducción y repliegue del momento de ilustración al horizonte de las convicciones vigentes. El saber-mejor que caracteriza al

[28] *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pp. 299, ss.

[29] H. G. GADAMER, «Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», loc. cit., p. 124.

intérprete encuentra su límite en las convicciones formadas por vía de tradición y reconocidas del mundo sociocultural de la vida a que el propio intérprete pertenece: «¿Cómo se relaciona el saber del psicoanalista con la posición que éste ocupa dentro de la realidad social a que pertenece? El buscar la trastienda a las interpretaciones conscientes de tipo superficial, el quebrantar autocomprensiones que son puro enmascaramiento, el penetrar en la función represiva de los tabúes sociales, todo ello pertenece a la reflexión emancipatoria que el médico trata de inducir en sus pacientes. Pero cuando ejerce esta misma reflexión allí donde su condición de médico no le da ya derecho a hacerlo por tratarse de un ámbito en que él mismo es un participante más en el juego social, se está saliendo de su rol. Y quien en un juego social no atiende sino a algo situado allende los que juegan con él, no es más que un corruptor del juego, al que hay que rehuir. La fuerza emancipatoria de la reflexión de que hace uso el psicoanalista, tiene, por tanto, que encontrar su límite en la conciencia social, en que tanto el analista como su paciente se entienden con todos los demás. Pues la reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y perturbaciones, brota siempre de un acuerdo social, merced al cual existe» [30].

Ahora bien, tenemos motivos para suponer que el consenso de fondo que acompaña a las tradiciones y juegos de lenguaje habitualizados, *no sólo en el caso patológico particular de sistemas familiares perturbados sino también en el caso de sistemas sociales globales* *puede ser* una conciencia integrada a la fuerza, el resultado de una pseudocomunicación. La libertad de movimiento de una comprensión hermenéutica ampliada a crítica no puede quedar, por tanto, ligada al espacio de convicciones vigentes, que la tradición circunscribe. Puesto que una hermenéutica profunda comprometida con el principio regulativo del habla racional, incluso en los acuerdos fundamentales y legitimaciones reconocidas tiene aún que rastrear y puede encontrar los rastros que la comunicación perturbada ha ido dejando a lo largo de *su historia cuasi-natural*, la privatización de la pretensión de ilustración con que esa hermenéutica se presenta y la limitación de la crítica ideológica al papel de un tratamiento institucionalizado y reducido a la relación médico-enfermo, sería incompatible con su propio enfoque metodológico. La ilustración que una comprensión radical obra es siempre política. Bien es verdad que también la crítica permanece ligada al plexo de tradición sobre el que reflexiona. La objeción hermenéutica de Gadamer está en lo cierto frente a todas las autocertezas que osara atribuirse una crítica que procediese monológicamente. Pues la interpretación hecha en términos de hermenéutica profun-

[30] *Ibíd.*, pp. 129 s.

da no puede tener otra confirmación que la autorreflexión efectiva de todos los participantes lograda en el diálogo. Del *status* hipotético de las interpretaciones generales se siguen en efecto, restricciones vinculantes *a priori*, a las que ha de sujetarse la elección del modo en que ha de llevarse a efecto el desempeño de la pretensión de ilustración inmanente en cada caso a la comprensión crítica[31]. III.

Bien puede ser que en los tiempos que corren sea más urgente llamar la atención sobre los límites de la falsa pretensión de universalidad de la crítica que sobre los de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Pero en la medida en que se trata de la clarificación de una *quaestio iuris* también la pretensión de universalidad de la hermenéutica precisa de crítica.

[31] Cfr. HABERMAS, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt, 1969, Introducción, p. 43, nota 6.

EL FUNCIONALISMO EN CIENCIAS SOCIALES

6. DISCUSION CON NIKLAS LUHMANN (1971): ¿TEORIA SISTEMICA DE LA SOCIEDAD O TEORIA CRITICA DE LA SOCIEDAD?*

INTRODUCCION

Niklas Luhmann ha venido desarrollando durante el último decenio una teoría sistémica de la sociedad que no sólo merece atención por la notable productividad del autor. En el contexto de la sociología actual Luhmann ocupa un puesto especial. Renueva imperturbable la pretensión de la gran tradición de entender la sociedad en conjunto. A una sociología menguada en términos cientificistas, que termina quedándose sin sociedad, Luhmann le opone el programa de una teoría de la sociedad que parte de la distinción entre sistemas sociales y «sociedad» —entendiendo por sociedad el sistema de todos los sistemas sociales (pasados, presentes y futuros) que gobierna a la evolución social misma [1]—. Las teorías especiales de los subsistemas sociales quedan encuadradas en el marco de una teoría sistémica global de la sociedad que por su parte ha de estar planteada como teoría de la evolución social y como teoría de la diferenciación sistémica [2]. Con la teoría crítica de la sociedad que se remonta a Marx une, pues, a Luhmann el interés por el análisis social global, que obliga a abordar una teoría de la evolución social (como en el materialismo histórico) y una teoría de la estructura social (como en la economía política). Con Marx une a Luhmann además, y esto lo separa definitivamente de Parsons, una concepción de la unidad de teoría y praxis tomada de la filosofía de la historia, y la correspondiente idea de una autoconstitución de la especie o de la «sociedad». La teoría sistémica, al contribuir a reducir la complejidad, es tan «práctica» como los propios sistemas sociales que ella investiga. Así, el trabajo teórico, y éste lo sabe, se mueve en un plexo objetivo que viene de tal suerte determinado por el progreso en la complejidad de los sistemas sociales, que la evolución social brota de los rendimientos de los sistemas sociales mismos. La teoría es el órgano que en el proceso de autogeneración de la sociedad, con el primado funcional que se perfila del sistema

* Publicado inicialmente en: J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Frankfurt, 1971, pp. 142-290.

1 «Gesellschaft», en: *Soziologische Aufklärung,* Köln y Opladen, 1970, p. 150.

2 «Wirtschaft als soziales System», en: *Soz. Aufkl.,* loc. cit., p. 205.

de la ciencia, se apresta a hacerse con la dirección; como tal, la teoría es inmediatamente práctica. Si se tiene presente esta coincidencia en temas fundamentales, sorprende que Luhmann, al reconstruir la historia de la teoría sociológica[3], sólo admita como eslabón entre la teoría clásica de la política (Aristóteles y St. Tomás) y su propia teoría de la sociedad las doctrinas modernas del derecho natural (Locke, Hobbes, Grotius), dejando en la sombra la tradición de las teorías de la sociedad natural (Ferguson, Smith, Millar) y la filosofía de la historia (Voltaire, Condorcet, St. Simon) y eludiendo por completo la teoría dialéctica de la sociedad (Hegel, Lorenz v. Stein, Marx). Curiosamente las retrospectivas de Luhmann dejan justo en blanco los inicios de la sociología como teoría de la sociedad, que Luhmann, con su pretensión teórica, saca de nuevo a la luz contra el destierro de que habían sido objeto por tanto aguerrido sociólogo-sociólogo como hoy abunda. Esta circunstancia podría ser síntoma de que la teoría sistémica de la sociedad comparte, ciertamente, con la teoría crítica el plano en que ambas proceden a desarrollar la teoría, pero que en ese plano siguen estrategias contrapuestas.

La renovación de una pretensión teorética de tan altos vuelos y la complejidad de la tentativa de desempeñar esa pretensión atendiendo al estado actual de la investigación, principalmente en cibernética social, teoría de la decisión, teoría del aprendizaje y otras disciplinas psicosociales, es razón bastante para justificar una discusión crítica con Luhmann. Pero otra razón es la cuestión de si esta teoría, en un sistema político urgido por la necesidad de volver a despolitizar a la población movilizada, no resulta apta para asumir las funciones legitimadoras del poder, hasta aquí ejercidas por la conciencia positivista reinante[4].

Si fuera sostenible el propio análisis de Luhmann de que en los sistemas políticos con elevada complejidad los medios tradicionales de poder se tornan cada vez más inservibles para los casos de desobediencia y de que por tanto «para el caso normal habría que asegurar una aceptación incuestionada, casi sin motivos, de decisiones vinculantes»[5], entonces una teoría sistémica que lograse penetrar en la conciencia pública general sería de inestimable valor para la legitimación de la mera e infundada legalidad. Pues la tesis central, y como espero demostrar, falsa, de que depende toda la teoría de Luhmann es que el análisis funcionalista nos señala el único camino admisible para la racionalización de decisiones. Así, la teoría sistémica de la sociedad puede entenderse como toda una gran tentativa de razonar la

---

[3] Por ejemplo: «Gesellschaft», loc. cit., pp. 137-141.
[4] Cfr. mis consideraciones en: *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, pp. 88 ss.
[5] «Soziologie als politische System», en: *Soz. Aufkl.*, loc. cit., p. 170.

recomendación práctica de que un análisis directamente orientado en términos de tecnología social tiene que acabar sustituyendo al presunto discurso acerca de las cuestiones prácticas, por lo demás no susceptibles de verdad, *en todas* aquellas partes en que aún no se haya arramblado por entero con las ilusiones de una realización de la razón práctica, es decir, con las tendencias a la democratización. Las restricciones que el cientificismo imponía a la idea de una formación racional de la voluntad colectiva habían podido apoyarse hasta ahora en algunos supuestos elementales de la teoría positivista de la ciencia (en los casos en que ésta, en virtud de su desarrollo interno, no ha procedido a reconocer, como ocurre en el criticismo de Popper, el discurso práctico como un camino para la clarificación *racional* de las cuestiones prácticas)[6]. Pero sobre tal base sólo podía justificarse un decisionismo que se compadecía mal con las funciones de legitimación tecnocrática ejercidas por la ciencia. Para remediar tal situación ofrece ahora Luhmann su teoría sistémica de la sociedad; esa teoría representa, por así decirlo, la forma superior de una conciencia tecnocrática, que hoy define de antemano las cuestiones prácticas como cuestiones técnicas permitiendo así que queden sustraídas a una discusión pública y sin coacciones[7].

Vaya, empero, por delante que mi interés por la teoría de Luhmann no es primariamente un interés dictado por un afán de crítica ideológica. La demostración de que la teoría sistémica de la sociedad, bajo condiciones que habría que especificar, asume o puede asumir determinadas funciones, carece de interés en nuestro contexto; si tal demostración puede hacerse, lo único que nos interesa de ella es saber donde está el error de contenido, en virtud del cual esa teoría se presta al cumplimiento de la función latente de legitimar el poder. Mi crítica se refiere a la cosa y no a una función que se cumpla a espaldas de la cosa. Sólo por esta vía cabe también esperar aprender de Niklas Luhmann todo lo que siempre puede aprenderse de espíritus de tan vasta formación y tan sorprendentes.

I. ¿TEORIA SISTEMICA DE LA SOCIEDAD O CIBERNETICA SOCIAL?

La teoría sistémica de la sociedad de Luhmann es por su propia intención más que, y algo distinto que, cibernética social. En ello ra-

[6] K. R. POPPPER, *The Open Society and its Enemies*, London, 1966 [5]; H. ALBERT, *Traktat der kritischen Vernunft*, Tübingen, pp. 173 ss.

[7] Cfr. mi artículo: «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung, en: *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963, pp. 231-260, en particular la construcción de la cuarta etapa de racionalización, *ibíd.*, pp. 249 ss., construcción que en ese momento no podía ba-

dica su contundencia. Luhmann conoce el precio de los procedimientos reduccionistas. La teoría sistémica nació primariamente como teoría de las máquinas que procesan información y encontró su aplicación empírico-analítica en el ámbito de la biología: los organismos pueden entenderse como sistemas autorregulados. Sólo que la integración de los organismos se asienta sobre la «vida» y la de los sistemas sociales sobre el «sentido». De ahí que Luhmann no plantee la teoría sistémica de la sociedad como cibernética social. Una simple transferencia de los modelos biocibernéticos a los sistemas sociales, como, por ejemplo, se ha llevado a efecto con éxito en sociología de la organización y en partes de la macroeconomía, obliga como contrapartida a hacer abstracción precisamente de los plexos de sentido que son constitutivos de la estructura de los sistemas de acción. La estrategia de Luhmann tiene como fin una *teoría sistémica de la sociedad* que logre, por un lado, aprovechar el enfoque analítico de la cibernética, sin ligarse, por otro, al marco de la teoría de los sistemas autorregulados elaborada hasta aquí para las máquinas y los organismos. «Pero para lograr esto, la teoría de los *sistemas constituidores de sentido*, es decir, de los sistemas psíquicos y sociales, ha de traerse a un estado que corresponda al de la teoría de las máquinas y la teoría de la organización» [1]. Tal estrategia sólo puede tener buen suceso si la teoría general de sistemas puede desarrollarse en un plano en que valga, *tanto* para los sistemas sociales, como para las máquinas y organismos *sin quedar por ello indeterminada*. Luhmann hace dos cosas: primero generaliza los conceptos básicos de la cibernética para ampliar el ámbito de aplicación de la teoría de sistemas; y después especifica las operaciones de los sistemas que elaboran sentido, introduciendo el «sentido» como concepto básico de la sociología. Voy a reconstruir ambos pasos para mostrar cómo Luhmann incurre en un «error categorial», preñado de consecuencias sistemáticas.

1. Luhmann no introduce las categorías «sistema/entorno» y «complejidad» en términos formales, como por ejemplo Ashby [2]; las interpreta desde el principio conforme al modelo organismo-entorno. Los sistemas son unidades estructuradas de forma invariable respecto al tiempo, que se mantienen en un entorno complejo y cambiante estabilizando una diferencia dentro/fuera. El concepto de sistema que

sarse en otra cosa que en los inicios de la cibernética social. Considero la teoría de Luhmann como un cumplimiento sumamente diferenciado de lo que en aquel momento fue una anticipación mía.

[1] «*Sinn als Grundbegriff der Soziologie*», en: HABERMAS, LUHMANN (1971), p. 93; cfr. también: «Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse», en: *Spätkapitalismus und Industriegesellschaft*, Stuttgart, 1969, pp. 256 ss.

[2] W. R. ASHBY, *An Introduction to Cybernetics*, London 1961 [4].

mantiene sus límites se refiere, por consiguiente, tanto al sistema como a las relaciones de intercambio que se dan entre sistema y entorno. La conservación del sistema se entiende como una operación ordenadora del propio sistema en relación con su entorno [3]. El sistema, para poder subsistir, ha de resolver la permanente tarea de mantener frente a un entorno contingente, cuya dinámica le es contraria, una relativa invariabilidad de sus límites y su estructura. La conservación de su estructura es el problema supremo a que se enfrenta el sistema; permanentes amenazas a su patrimonio caracterizan, así la relación del sistema con su medio, como las operaciones sistémicas tendentes a apartar esos peligros.

El concepto de complejidad sirve para determinar formalmente la relación sistema/entorno. Llamamos complejo a un sistema que puede tomar a lo menos dos estados que sean compatibles con su estructura. Pero en todo caso la estructura sistémica excluye más estados que los que el entorno del sistema puede tomar: de ahí que podamos también decir que el entorno es siempre más complejo que un sistema. La complejidad es, según esta forma de expresarse, una medida del número de sucesos y estados del mundo (complejidad del mundo) o del número de estados de un sistema (complejidad propia). Los sistemas forman y mantienen, al estabilizar sus límites, islas de menor complejidad; el orden de un sistema es más inverosímil que el de su entorno. Ahora bien, pertenece a las condiciones de conservación de un sistema el poder tomar un número de estados bastante para poder adaptarse a las variaciones que experimente el entorno. Su complejidad propia tiene que bastar para posibilitar reacciones a los cambios del entorno que afecten al sistema, mediante las que éste pueda asegurar su conservación. Esto es una expresión informal de la *Law of Requisite Variety,* de Ashby [4]. Llamamos «reducida» a la parte de la complejidad del mundo, es decir, a la clase de los sucesos relevantes para el sistema que acaecen en el mundo, que el sistema puede «aprehender» y a los que puede reaccionar con cambios de estado proporcionados: éste es entonces el entorno operativamente dominado del sistema. Un sistema puede solucionar el problema de su *consistencia* cuando sus operaciones selectivas bastan a aprehender y dominar operativamente el fragmento de mundo que sea efectivamente relevante para la conservación del patrimonio sistémico. Del gradiente de complejidad entre mundo y sistema se sigue que los sistemas no pueden ser compatibles con cualquier entorno. Su pervivencia es siempre precaria y sólo viene asegurada en cada caso dentro de los límites de compatibilidad que dependen de las operaciones selectivas del sis-

[3] *Zweckbegriff und Systemrationalität,* Tübingen, 1968, pp. 117-123.
[4] Loc. cit., pp. 202 ss; especialmente p. 208.

tema. El problema de la conservación del patrimonio sistémico tiene que solucionarse por tanto mediante la aprehensión y reducción de una suficiente proporción de la complejidad del mundo. El comportamiento del sistema puede interpretarse, desde la perspectiva de este problema, como rendimiento o comportamiento enderezado a solucionar problemas.

Sobre el fundamento de tales (y parecidas) reformulaciones del problema fundamental de la conservación de la vida la biocibernética ha cosechado indudables éxitos teoréticos. Salta a la vista que el modelo resulta adecuado para las operaciones de los sistemas orgánicos. Luhmann introduce las categorías cibernéticas precisamente a este nivel[5]. Pero se percata de que el marco categorial ha de ser modificado para que el modelo sistémico pueda resultar igualmente adecuado para el estudio de los sistemas sociales que para el estudio de los sistemas orgánicos. Pues la aplicación empírico-analítica de los modelos cibernéticos depende del cumplimiento de dos condiciones metodológicas: 1. El sistema ha de poder deslindarse unívocamente frente a su entorno (identificación de los límites del sistema); 2. Los valores-meta que definen el estado meta del sistema en un espacio de tiempo especificable han de poder determinarse empíricamente (identificación del estado meta). Sólo entonces puede el patrimonio sistémico ser aprehendido empíricamente. Ello es menester para hacer accesible a un análisis empírico en términos de «rendimiento» el comportamiento observable del sistema en lo tocante a la problemática conservación del patrimonio sistémico. La biocibernética puede por lo general satisfacer las mencionadas condiciones, porque junto con el organismo particular le viene dado en cada caso un macro-sistema empíricamente aprehensible. Luhmann se percata de que a las ciencias sociales les falta un paradigma empírico igualmente idóneo. Esto resulta evidente incluso cuando se comparan los organismos con las unidades que en el plano sociocultural mejor podrían compararse con los organismos: cuando se comparan organismos y organizaciones.

Una *delimitación* operativamente satisfactoria de los sistemas sociales resulta poco menos que imposible, no porque al hacerla choquemos con dificultades pragmáticas, sino porque la determinación de los límites de sentido constituidos simbólicamente trae consigo dificultades hermenéuticas que son de principio. Estos problemas de medida[6] sólo podrían, a mi juicio, resolverse si dispusiéramos de una

[5] Cfr. entre otros trabajos de LUHMANN «Gesellschaft», loc. cit., pp. 143 ss., «Soziologie als Theorie sozialer Systeme», loc. cit., pp. 115 ss., *Zweckbegriff und Systemrationalität*, loc. cit., pp. 97 ss., pp. 107 ss., pp. 117 ss.

[6] Sobre esto cfr. A. V. CICOUREL, *Method and Measurement in Sociology*. Glencoe, 1964.

satisfactoria teoría *general* del lenguaje y de la comunicación lingüística. A primera vista Luhmann parece hacer frente a esta dificultad de principio en términos parecidos: «Es importante aclararse acerca de la capacidad de rendimiento, mas también acerca de la problemática de la selectividad mediada por el sentido, sobre todo porque tal selectividad da al problema de los límites del sistema una nota especial. El problema de determinar los límites del sistema, ya se conciban éstos como límites territoriales, como límites de pertenencia a grupos, como límites de la cultura integradora, o cualquier otro criterio que se ofrezca, no ha sido resuelto hasta aquí de forma satisfactoria. Es por tanto necesario tener presente que sólo puede tratarse de límites de sentido y no, como en las cosas u organismos, de límites físicos; y los límites de sentido no son otra cosa que ayudas a la selección» [7].

En nuestro contexto es mucho más importante una segunda dificultad, que es asimismo una *dificultad de principio* y que no puede hacerse derivar de la variabilidad estructural comparativamente alta de las sociedades frente a los organismos. También Luhmann lo admite: «La biología tiene un sistema de referencia empírico unívoco, de que carecen las ciencias sociales. Un sistema social no viene fijado, como un organismo, de una vez por todas en cuanto a su tipo. De un asno no puede resultar una serpiente, aun si tal evolución fuera necesaria para la supervivencia. Un orden social, en cambio, puede experimentar profundas mutaciones estructurales sin abandonar su identidad y la continuidad de su existencia. Puede transformarse de una sociedad agraria en una sociedad industrial, o de ser una familia grande puede convertirse en una tribu con un orden político suprafamiliar, sin que pueda decidirse cuando estamos ante un nuevo sistema. A consecuencia de ello en ciencias sociales falta también el bien perfilado problema empírico de la muerte, que en biología sirve como criterio de supervivencia. Así a las ciencias sociales el problema de la pervivencia de un sistema social se les desvanece en lo indeterminado. Puede objetarse con razón que la pervivencia de un sistema social rara vez queda fácticamente puesta en cuestión, que en realidad existen pocas operaciones funcionales que versen realmente acerca de problemas críticos para la supervivencia y que por tanto el valor explicativo de esta teoría (que refiere las operaciones funcionales al problema de la pervivencia del sistema) es escaso» [8].

Hasta la fecha no se han logrado señalar presupuestos universales de la pervivencia de los sistemas sociales; ni tampoco pueden señalarse, porque tales presupuestos no son constantes. Los presupuestos de

[7] *Moderne Systemtheorie...*, loc. cit., p. 257.
[8] «Funktion und Kausalität», en: *Soziol. Aufkl.*, loc. cit., pp. 18 s.

la pervivencia de los sistemas sociales ni siquiera pueden conceptualizarse con sentido cuando se los considera como magnitudes que fueran independientes de la autocomprensión cultural históricamente variable de los individuos socializados. Se echan en falta el «bien perfilado» problema de la muerte y el correspondiente criterio de supervivencia, porque las sociedades nunca reproducen la vida «desnuda», sino siempre una vida culturalmente definida. Y si aun el cambio de identidad de los sistemas sociales quisiéramos aprehenderlo en términos de teoría de sistemas conforme al patrón de la evolución natural —y ésta es la pretensión de una teoría de la evolución social—, entonces tendríamos que investigar la mudanza de los sistemas de interpretación, que a la vez que fijan la visión del mundo garantizan la identidad, dentro de un espacio abstracto que permitiese determinar un estado-meta válido para todos los posibles sistemas sociales. Por lo demás los sistemas sociales se caracterizan por poder manipular sus propias condiciones de supervivencia; lo cual es una razón más para no considerar éstas como datos independientes.

La dificultad salta a la vista. Por un lado, en la etapa evolutiva sociocultural, el problema de la pervivencia se torna difuso (y el hablar de «supervivencia» en metafórico); por otro lado, el marco categorial de la cibernética exige indicadores empíricos unívocos e independientes para los límites y estado-meta de todo sistema cuyas operaciones hayan de estudiarse en términos funcionalistas desde el punto de vista de la conservación del sistema. Luhmann pretende hacer frente a esta dificultad, que en modo alguno niega, radicalizando las categorías. Sustituye el planteamiento estructural-funcional por un consecuente funcionalismo sistémico[9]. El problema de la supervivencia sólo puede constituir, a su juicio, problema de referencia supremo cuando al análisis funcionalista le viene *dada* en cada caso como punto de referencia una estructura sistémica. Ahora bien, el cambio mismo de estructuras puede hacerse aún accesible a un análisis funcionalista. La formación de estructuras resulta entonces una operación tan selectiva, mediante la que se reduce la complejidad del mundo, como los procesos que discurren dentro de un sistema. Las estructuras sistémicas son, por así decirlo, reducciones coaguladas de la complejidad del mundo. La formación de estructuras sistémicas y los procesos que discurren dentro del sistema pueden considerarse funcionalmente equivalentes en punto a la tarea abstracta de reducción de la complejidad: «La teoría funcional-estructural puede todavía acoger bajo un punto de vista estructural la diferencia entre estructura y proceso, considerarla como una diferenciación de la realidad, dotada de sentido funcional, y referirla al problema de la complejidad.

[9] «Soziologie als Theorie sozialer Systeme», loc. cit., pp. 113-120.

ve la función de la diferenciación entre estructura y proceso en la reducción de la complejidad por una doble selectividad» [10].

Esta consideración no es falsa, pero Luhmann saca de ella una falsa conclusión. Pues cree poder suprimir la asimetría que se da para cualquier análisis funcionalista entre las operaciones de un sistema por un lado y la consistencia o patrimonio de ese sistema por otro, es decir la inevitable asimetría entre proceso y estructura. La teoría de sistemas ampliada desde este punto de vista de la doble selectividad suministraría el marco en que cabría preguntar por la función de los propios cambios de estructuras sistémicas «sin necesidad de presuponer en cada caso como punto de referencia de esa cuestión una estructura fija de tipo más global» [11]. Si así fuera, la problemática que al sistema se plantea relativa a la conservación de esa estructura más global que lo define como tal sistema, es decir, la problemática de la pervivencia del sistema podría relativizarse una vez más. Pues entonces el problema de la pervivencia podría, en efecto, considerarse «como uno de tantos problemas penúltimos [12]; podría sustituirse por un problema más abstracto —el de la reducción de la complejidad del mundo (y el del correspondiente aumento de la complejidad propia)—. Con ello quedaría eliminada también la dificultad de principio que plantea la «indeterminación» socio-cultural del problema de la pervivencia.

El error de esta argumentación tan preñada de consecuencias para el enfoque de Luhmann resulta, sin embargo, fácil de ver. Mientras Luhmann se atenga al marco de la teoría de sistemas, sólo puede introducir el concepto de «reducción de la complejidad del mundo» por referencia al problema de la conservación del patrimonio de los sistemas autorregulados. Por tanto, tampoco la función de formación de estructuras podrá estudiarse si no es por referencia a un sistema más global en cada caso cuyas estructuras habrán de considerarse constantes a efectos de análisis. La asimetría entre rasgos generales del sistema (estructura) y operaciones tendentes a asegurar la conservación del sistema (proceso) no puede suprimirse en el plano analítico si no es a costa de las propias categorías cibernéticas, entre las que también ha de contarse la de reducción de la complejidad.

Luhmann, empero, intenta, encontrar un punto de referencia «último», «que ya no implique supuestos relativos a una estructura sistémica que hubiera que considerar constante» [13]. Y en tal tentativa no puede menos de enredarse en contradicciones. Si la reducción de la complejidad del mundo ha de ser ese «último» punto de referencia

[10] *Ibíd.*, p. 119.
[11] *Ibíd.*, p. 114.
[12] *Ibíd.*, p. 118.
[13] *Ibíd.*, p. 115.

del análisis, independiente de toda estructura, entonces habría que introducir la complejidad del mundo como un problema objetivamente planteado *antes* de toda formación de estructuras. El «mundo» ha de ser pensado entonces como problema «en sí», de suerte que la formación de estructuras (y, por cierto, de las «primeras» estructuras) pueda ser pensada como solución de ese protoproblema. El mundo como conjunto de todos los sucesos y estados no constituye él mismo un sistema que pudiera estar amenazado en sus estructuras básicas. Constituye más bien, a causa de su supercomplejidad, una amenaza para cualquier estructura que pudiese aparecer en el mundo; así, puede decirse que el mundo representa un problema. Pero un mundo problemático no puede pensarse sin al menos *un* sistema cooriginario, *para el que* tal mundo represente un problema. Luhmann, en cambio, al querer entender incluso la formación de estructuras en general, el nacimiento de la forma de organización que es el «sistema», como solución de un protoproblema, se ve llevado al absurdo concepto de un mundo que habría de constituir un problema para no se sabe quién, es decir, un problema antes de que nada exista, un problema «en sí». La complejidad del mundo sólo puede ser problema para la pervivencia de los sistemas. La tarea de reducir la complejidad del mundo no puede, pues, determinarse (en este marco de referencia) con independencia de toda posible estructura sistémica.

La estrategia de Luhmann, consistente en generalizar los conceptos básicos de la cibernética, exige que la relación sistema/entorno no se presuponga, sino que sea deducible como solución de un problema; por otro lado, ese problema no puede definirse a su vez si no es por referencia justo a esa relación sistema/entorno: Luhmann tiene que *presuponer* siempre algo así como la existencia de sistemas. Esta contradicción conduce a imprecisiones sintomáticas en la aplicación de los conceptos «estructura» y «límite». Luhmann no deja claro que está utilizando esos conceptos en dos planos distintos. Estructura y límite (diferencia dentro/fuera) son por un lado notas constitutivas de los sistemas. Por otro, la fijación de límites y la formación de estructuras pueden por su parte considerarse también, desde un punto de vista funcionalista, como reducción de la complejidad del mundo. Pero en el marco de las categorías cibernéticas permitidas, ambos procesos sólo pueden pensarse a su vez por referencia a un sistema ya existente, es decir, como procesos de diferenciación sistémica. Pero Luhmann se imagina y nos hace imaginar que el propio concepto de sistema, con sus *notas* constitutivas de estructura y límites, puede hacerse derivar de los *procesos* de formación de estructuras y de estabilización de una diferencia dentro/fuera. R. Prewo, en una ponencia de seminario llama la atención sobre un pasaje característico de este tipo: «El trazado de límites, la estabilización de una diferencia dentro/fuera permite transformar los problemas de la infinitud en pro-

blemas de pervivencia del sistema, y esto es un primer paso para su solución» [14]. El llamado problema de la infinitud, otra forma de designar el mundo como problema «en sí», no puede definirse sin contradicción en el marco de los conceptos básicos permitidos. Pues sin referencia a un sistema, cuya pervivencia se viese amenazada, Luhmann no puede señalar, en general, problema alguno.

2. Al no percatarse del fracaso de su tentativa de generalizar las categorías cibernéticas hasta el punto de que puedan servir también de soporte a una teoría sistémica de la sociedad, Luhmann incurre, a mi juicio, al definir la reducción de complejidad mediada por el sentido, en un error categorial preñado de consecuencias. En comparación con la forma de selección de que se valen los sistemas orgánicos, la vivencia consciente que es la forma de selección de los sistemas de acción, vendría determinada porque los contenidos vivenciales presentes en cada caso y las acciones actuales están insertas en el plexo de remisiones que constituyen las posiblidades simbólicamente mantenidas presentes. Luhmann interpreta la problemática de la selectividad mediada por el sentido recurriendo a la teoría del significado de Husserl. Los plexos de sentido constituyen horizontes de remisiones de las posibilidades en cada caso actuales a las posibilidades dejadas en suspenso, pero a las que virtualmente puede siempre recurrirse. Luhmann habla del elemental hallazgo, «de que los datos momentáneos que dan en cada caso un contenido a una vivencia remiten siempre y de forma insuprimible a otra cosa... Resulta insoslayable el problema de integrar la actualidad de la vivencia con la trascendencia de sus (en cada caso) otras posibilidades, e insoslayable también la forma de elaborar las vivencias, que se encarga de tal tarea. A esa forma la llamamos sentido...» [15]. En la etapa sociocultural de la evolución, con la nueva forma de selección se produce una drástica ampliación de la capacidad de aprehensión de la complejidad del mundo. La complejidad propia de los sistemas que elaboran sentido viene determinada por la circunstancia, «de que siempre hay más posibilidades de vivencia y acción que las que pueden actualizarse.» [16]

El fenómeno que Luhmann tiene a la vista fue tematizado por la antropología de los años veinte como «apertura del mundo». En la etapa sociocultural de la evolución, el rebajamiento de los umbrales estimulativos de la percepción, la separación entre aparato motor y percepción, la desdiferenciación del potencial pulsional, y la interpretación lingüísticamente mediada de las experiencias permiten una re-

---

[14] *Zweckbegriff und Systemrationalität*, loc. cit., p. 182.
[15] «Sinn als Grundbegriff», en: HABERMAS, LUHMANN (1971), p. 31.
[16] *Ibíd.*, p. 32.

presentación de los fragmentos relevantes del mundo por vía de sentido. Se ensancha desproporcionadamente el campo de la complejidad *aprehendida* frente a las clases de sucesos inmediatamente relevantes para el sistema. Surge una discrepancia entre el mundo representado y el campo de acción efectivo, discrepancia de la que, por lo demás, hoy, en la época de los medios electrónicos de masas, en vista de la inundación de informaciones que apenas pueden asimilarse, y no digamos ya procesarse y transformarse en acciones, nos hemos tornado drásticamente conscientes.

No es causalidad que Gehlen colocara este fenómeno en el centro de su crítica de la época [17]. Constituye un indicador más que claro de un problema de raíces antropológicas profundas: el de la necesidad de autoestabilizarse mediante la acción en un entorno supercomplejo. Ya en su antropología [18] investiga Gehlen las operaciones específicas de los sistemas sociales desde el punto de vista de que el hombre ha de actuar en situaciones en principio inabarcables —como Luhmann dirá, el hombre tiene que exponerse a los riesgos anejos a toda selección drástica—. El hombre sólo puede exonerarse de la constitutiva sobrecarga que le supone la crónica necesidad de decidir, institucionalizando su acción, es decir, mediante normaciones de su comportamiento, contrafácticamente aseguradas, sostenidas por supersimplificadoras interpretaciones del mundo. Dicho en términos de teoría de sistemas, Gehlen convierte en hilo conductor de sus investigaciones antropológicas el gradiente entre la complejidad del mundo «aprehendida» y la complejidad del mundo operativamente dominada en cada caso. La «reducción de la complejidad» de Luhmann coincide, pues, con la categoría central de «exoneración» o «descarga» de Gehlen [19].

Ciertamente que la complejidad que del modo dicho acosa a los sistemas sociales, no es la complejidad de la realidad sino la del «mundo» construido por vía de sentido, que generan los propios sistemas sociales como entorno de ellos por la vía de la aprehensión simbólicamente mediada de la complejidad del mundo. En la etapa de la selectividad mediada por el sentido no se plantea pues directamente la tarea de una reducción de la complejidad del mundo, sino la reducción de la complejidad propia, autogenerada y, por así decirlo excedente.

---

[17] A. GEHLEN, *Die Seele in technischen Zeitalter*, Hamburg, 1957; del mismo autor, «Die Gesellschaftliche Situation unserer Zeit», en: *Anthropologische Forschung*, Hamburg, 1961, pp. 127 ss.

[18] *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, 1951 [3].

[19] Sobre esto llama la atención H. Schelsky: «Systemfunktionaler, anthropologischer und personfunktionaler Ansatz in der Rechtssoziologie», en: Lautmann, Maihofer, Schelsky (ed.), *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld, 1970, pp. 37-90.

De ahí que Luhmann hable también de «problemática de la autosobrecarga de la vivencia por obra de otras posibilidades (mantenidas virtualmente presentes)»[20]. La tarea de reducción se plantea en relación con la complejidad de las (en cada caso) otras posibilidades que se constituyen en la propia vivencia y en ella se mantienen presentes: «La vivencia y la acción son incesantemente selección, pero no pueden eliminar las alternativas no elegidas y hacerlas desaparecer hasta que un nuevo azar vuelva a ponerlas ante los ojos, sino que sólo pueden neutralizarlas. La complejidad no puede, pues, "aniquilarse" como se dice en la jerga de los computadores, lo cual también es cierto de las máquinas, sino que, por así decirlo, sólo se pone entre paréntesis, se la reduce de forma distinta en cada sazón, conservándola a la vez como ámbito de selección constituido con carácter general, como el "de dónde" de elecciones siempre nuevas y siempre distintas —como mundo—»[21]. Pero esta «complejidad del mundo» no es idéntica a aquella complejidad del mundo de que hasta ahora hemos hablado en conexión con las operaciones selectivas del sistema. Luhmann emplea en el pasaje citado el término «mundo» en el sentido de la antropología filosófica (y de forma parecida también al sentido que le dan la fenomenología y la ontología existencial) como un «mundo» lingüísticamente interpretado y «abierto» frente a la drástica selección que presentan los entornos de las especies animales, un «mundo» constituido por plexos de remisiones de carácter simbólico, que, en el sentido de las categorías cibernéticas, representa, naturalmente, el «entorno» de los sistemas sociales —y no el «mundo» como conjunto de todos los posibles estados y sucesos en el sentido de realidad.

La «correspondencia» formalmente definida por Ashby entre la complejidad del mundo y la capacidad propia del sistema capaz de supervivencia, cuando se aplica a los sistemas orgánicos ha de interpretarse, como hemos visto, en el sentido de que el sistema, para poder sobrevivir, ha de poder tomar al menos tantos estados cuantos sean necesarios para poder reaccionar a los sucesos del entorno que puedan representar un peligro para la conservación de la organización del sistema; con otras palabras: la complejidad del mundo que el sistema aprehende y *reduce,* complejidad que constituye el entorno del sistema, tiene que cubrir al menos el fragmento de mundo que contiene las clases de sucesos relevantes para el sistema. El riesgo consiste en que puede acaecer que este fragmento de mundo relevante para el sistema se convierta en mayor que el entorno sistémico cuya complejidad ya está «reducida» o puede reducirse. Es, pues, directamente la complejidad del mundo en el sentido de realidad, la que pone

[20] Luhmann en: HABERMAS, LUHMANN (1971), p. 32.
[21] *Ibíd.*, pp. 33 s.

al sistema ante la necesidad de practicar una selección preñada de riesgos. En cambio, en el plano del sistema social, la coacción específica que fuerza al sistema a llevar a efecto selecciones parte *primariamente* de la realidad interpretada, del «mundo» simbólicamente estructurado, es decir, del entorno del sistema mismo en cuanto que en él la complejidad del mundo está ya *aprehendida* mediante una selección practicada por vía de sentido. Luhmann piensa la vivencia y la acción actuales en cada caso como resultado de una elección a partir de un repertorio de posibilidades preseleccionadas por vía de sentido, las cuales, en tanto que posibilidades excluidas, quedan virtualmente también a disposición. La reducción de la complejidad en el sentido de «descarga» de los sistemas sociales significa, por tanto, neutralización de la complejidad del mundo simbólicamente aprehendida, es decir, neutralización de la complejidad propia excedente, y no desbaste de la complejidad del mundo. Si no me equivoco, Luhmann no se ha percatado de esto con suficiente claridad. Pues aquí se muestra que los conceptos básicos de la cibernética se quedan cortos al aplicarlos a los problemas de los sistemas de acción: las categorías se tornan multívocas.

Por un lado, la proyección de posibilidades, las cuales, incluso en tanto que excluidas en cada caso, se mantienen simbólicamente presentes, aumenta la complejidad propia del sistema de acción. Por este lado, es reducción de la complejidad del mundo. Por otro, con la multiplicación de posibilidades identificadas por vía de sentido crece la necesidad de seleccionar. Por este lado la proyección de posibilidades eleva la complejidad del «mundo», a que ha de hacerse frente. *Este* gradiente de complejidad resulta de la diferencia entre la complejidad aprehendida y la operativamente dominada. En el plano de la forma de selección mediada por el sentido esta diferencia se hace tan considerable que es el propio entorno generado por el sistema el que pone al sistema en la necesidad de seleccionar.

Según los supuestos antropológicos básicos de que tácitamente parte Luhmann siguiendo a Gehlen, este problema no puede plantearse en absoluto en el plano de los sistemas orgánicos. Pero Luhmann habla en ambos casos de reducción de la complejidad como si se tratara del mismo problema. Empero si el mismo proceso puede entenderse a la vez como reducción y aumento de la complejidad, el concepto de reducción de la complejidad se vuelve inútil. El que los conceptos básicos de la cibernética se tornen vagos es un indicador de que se los está sobreextendiendo; en realidad sólo resultan adecuados para las operaciones selectivas de los sistemas adaptativos.

Este tornarse ambivalentes los conceptos fundamentales se refleja también en la doble cara existencialista-institucionalista de los supuestos antropológicos básicos sobre los que opera Luhmann. Por un lado, Luhmann comparte las suposiciones básicas de una antropología

existencialista de tipo sartriano. La realidad es concebida, conforme al principio «todo es posible», como un mundo absolutamente contingente. En vista de su facticidad, al agente no le queda otra alternativa que hacer frente a los riesgos de su existencia proyectando posibilidades de acción. En el principio es la proyección de posibilidades de entre las cuales se seleccionan después y se confiere continuidad a las más útiles, se las transforma en estructura y se las estabiliza. En esta perspectiva el problema fundamental es el gobierno del sistema de acción «por entre la sobrecarga de complejidad y de posibilidades electivas» [22]. Se trata, por tanto, de multiplicar las posibilidades electivas de suerte que todo ente pueda aprehenderse bajo el punto de vista de su sustituibilidad. Pues sólo puede resultar manipulable en un entorno que por principio es fuente de riesgos la situación que cabe sustituir al menos por otra situación funcionalmente equivalente. El funcionalismo es la contraontología que sirve a la proyección de posibilidades alternativas: «La comparación no fija al ente como él mismo, es decir, *en su identidad, sino que fija puntos* de vista abstractos bajo los que el ente puede ser sustituido por otro ente, ya sea como operación mental o también fácticamente. La ganancia de racionalidad no estriba en la certeza de que el ente permanece idéntico a sí mismo en algunos de sus rasgos esenciales, sino que consiste más bien en la certeza de que bajo determinados presupuestos no es menester que el ente permanezca él mismo» [23]. Nuestras proyecciones lanzan, por así decirlo, sobre la realidad redes de posibilidades de acción alternativas.

Por otro lado, Luhmann comparte la convicción fundamental de la antropología institucionalista de procedencia gehleniana. Gehlen parte, en efecto, de una dificultad complementaria. La autoafirmación mediante acción institucionalizada queda en peligro cuando la conciencia se torna parasitaria frente a la acción: cuando la complejidad aprehendida del mundo anega de posibilidades de acción las estrategias de acción competentes. Los sistemas de acción tienen, por tanto, que aligerar tal presión mediante estructuras de prejuicios suficientemente selectivas e instituciones que reclamen una validez incuestionada. La estabilidad de los sistemas de acción queda puesta en peligro cuando se adquiere conciencia de posibilidades de acción alternativas. De ahí que en cada caso haya que consolidar en estructuras sistémicas una cantidad suficiente de complejidad ya reducida, inmunizándola contra los intentos de decidir de nuevo. «La latencia de los problemas fundamentales tiene la función de poner las decisiones estructurales a resguardo de la crítica y la variación.» [24] La pers-

[22] «Die Praxis der Theorie», en: *Soz. Aufkl.*, loc. cit., p. 254.
[23] «Funktionale Methode und Systemtheorie», en: *Soz. Aufkl.*, loc. cit., p. 86.
[24] «Funktionale Methode», loc. cit., p. 41.

pectiva se ha desplazado. El problema fundamental ya no consiste en cómo puede proyectarse un mundo de posibilidades alternativas de acción de suma complejidad, sino más bien: en cómo puede neutralizarse este excedente de complejidad propia, en cómo «reducir la ingente cantidad de posibilidades a un formato susceptible de vivenciarse con sentido... La complejidad del mundo no sólo ha de *aprehenderse* por vía de representación, sino que también ha de cortarse al talle de la vivencia y la acción, es decir, hay también que *reducirla*» [25]. Frente a la «Ilustración», cuyo interés se endereza a un aumento de posibilidades de acción alternativas aprehensibles en el mundo, Luhmann insiste, por tanto, en la intención de la contrailustración, que busca la salvación del mundo en la sedimentación en cada caso de determinadas posibilidades, en la «necesaria latencia de muchas estructuras y funciones» [26]. Ciertamente que en lugar de hablar de contrailustración Luhmann, de forma un tanto vergonzante, habla del aún oculto problema de la Ilustración.

Ahora bien, Luhmann podría objetar contra mi argumentación que esos dos aspectos que acabo de estilizar pueden muy bien compatibilizarse. La estabilización de los sistemas de acción que elaboran sentido exigiría, tanto la proyección de posibilidades de acción, como su reducción, debiendo quedar un número suficiente de decisiones estructurales incorporadas en el sistema y sustraídas a una ulterior problematización (estructurificación). Sólo que mi argumentación no se refiere a incompatibilidades, sino que trata de mostrar cómo aquí se tornan ambivalentes los conceptos básicos de la cibernética, en especial el concepto central de «reducción de la complejidad».

Si los sistemas de acción están sometidos al igual que los organismos, a la coerción que en punto a selección ejerce sobre ellos una realidad contingente y supercompleja, de suerte que las operaciones sistémicas pueden medirse unívocamente por la tarea de reducción de la complejidad, entonces, bajo los propios presupuestos de Luhmann de una forma de selección mediada por el sentido, tenemos dos posibilidades: o bien la proyección de posibilidades de acción aumenta la complejidad propia del sistema de acción y sirve por tanto a la reducción de la complejidad del mundo; o esa generación de posibilidades de acción alternativas aprehende la complejidad del mundo de un modo peculiar, consistente en amortiguar posibilidades de acción y crear ulteriores necesidades de selección, y entonces no contribuye a la solución del problema de la reducción de la complejidad sino que lo agudiza. Mi objeción es que bajo los presupuestos de una forma de selección *mediada por el sentido* el marco categorial de la teoría

[25] «Soziologische Aufklärung», en: *Soz. Aufkl.*, loc. cit., pp. 72 s.
[26] *Ibíd.*, p. 72.

de sistemas, ya sea en su forma original, o en su forma generalizada, aunque paradójica, no basta a formular de modo concluyente esa alternativa. Pues un mismo proceso puede *interpretarse,* ya como ampliación de la complejidad propia (y disminución de la complejidad del mundo), ya como ampliación de la complejidad del mundo (y reducción de la complejidad propia); no existe ningún criterio suficiente de decisión. Luhmann no puede determinar cuándo es funcional una ampliación de las posibilidades de acción alternativas a costa de una desestructuración (procesos de ilustración), y cuándo lo es una estructuración de determinadas decisiones a costa de la restricción del horizonte de posibilidades mantenido presente (como en el caso de las dogmatizaciones) —pues ello es arbitrario.

3. La confusión categorial entre complejidad del mundo y complejidad de un «mundo» constituido en términos de sentido como «entorno» de los sistemas sociales no es casual. Como vienen mostrando los estudios etológicos desde Uexküll[27], el entorno de los sistemas orgánicos puede entenderse en términos cibernéticos como el fragmento de mundo que resulta crítico para la conservación de la estructura del sistema, fragmento de mundo que viene determinado por la propia «estructura sistémica» de la dotación orgánica de la especie de que se trate. El mundo simbólicamente estructurado de los grupos sociales, en cambio, ni se reduce a un fragmento del mundo, relevante para el sistema («apertura del mundo»), ni es una simple copia de la complejidad de la realidad. Es más bien un entorno secundario con estructuras de relevancia históricamente cambiantes. Los sistemas culturales de interpretación obran dos cosas a la vez: elaboran cognitivamente el entorno (informaciones de contenido empírico acerca de la realidad externa) e interpretan el potencial de necesidades proveniente de la historia natural (una fijación de la realidad interna, que puede tanto atinar con la peculiar estructura de intereses de los individuos socializados, como errarla, y que por tanto resulta también cognitivamente relevante). La conexión específica de estas dos operaciones nos permite entender por qué en la etapa de la evolución sociocultural el problema de la pervivencia se torna impreciso. La definición de la vida cuyos «valores», por encima del valor límite orgánico de la supervivencia, es decir, de la no aniquilación física, pueden variar en tanto que vida «buena», es decir, en tanto que vida necesitada siempre de justificación, ya *no viene dada* con la dotación orgánica propia de la especie. Antes bien, las continuadas tentativas de definir la vida cultural, es decir, de definir qué ha de entenderse por vida bue-

[27] Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung,* München, 1967.

na, se convierte en ingrediente necesario del proceso vital de los propios individuos socializados. De ahí que el problema de la conservación de las estructuras sistémicas se plantee, ahora sí, como problema «penúltimo», es decir, como un problema dependiente de las soluciones históricamente variables al problema subyacente de *cómo interpretar esas estructuras*. A la teoría sistémica de la sociedad ha de *antecederle* una teoría de los sistemas de interpretación que fijan la visión del mundo y garantizan la identidad, una teoría pues, que permita explicar el nacimiento y mudanza estructural de las imágenes del mundo y de las tradiciones culturales. El cambio estructural de los sistemas de interpretación, si de él dependen las definiciones que se hacen de las estructuras sistémicas, no puede analizarse por su parte en el marco de una teoría sistémica de la sociedad, la cual, como hemos visto, ha de partir del problema básico de la conservación de los sistemas sociales y, por consiguiente, ha de considerar en cada caso como dato independiente el patrimonio sistémico con que el sistema cuente.

Naturalmente que no podemos suponer que en las definiciones culturales de la vida, tal como las encontramos en la autocomprensión de una sociedad, estén también declarados todos los problemas objetivos de conservación y todos los fines operativamente efectivos. La teoría de los sistemas de interpretación tiene que ser también una teoría de las ideologías. Sólo podrá aprehender las funciones latentes de los patrones de interpretación si puede comparar los estados fácticos de los sistemas sociales con estados-meta idealizados introducidos contrafácticamente. Estos no pueden construirse, sino sólo reconstruirse, y por cierto, desde el punto de vista de cómo los individuos socializados habrían interpretado en un determinado sistema en el punto t_x sus necesidades de forma colectivamente vinculante y qué normas habrían aceptado como justificadas si habida cuenta de las condiciones marginales fácticas del sistema social para un estado dado de las fuerzas productivas hubieran podido y debido entender, en un proceso de formación no coercitiva de la voluntad común, acerca de la organización del trato y comercio sociales [28]. Sólo una teoría crítica de la sociedad está en condiciones de acometer con alguna perspectiva de éxito *la* tarea en que fracasa la teoría sistémica de la sociedad, ligada a categorías cibernéticas, siquiera sea generalizadas: la tarea de pasar por detrás del problema de la conservación de los sistemas sociales para abordarlo desde un problema básico distinto, sin necesidad de abandonar con ello el análisis funcionalista como tal.

[28] Cfr. la propuesta desarrollada por LORENZEN de una «génesis normativa»: «Szientismus versus Dialektik», en: *Hermeneutik und Dialektik*, ed. por R. BUBNER, Tübingen, 1970, vol. I, pp. 57-72; cfr. la tesis doctoral de O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt, 1971.

Nuestras consideraciones nos devuelven al punto de partida. Luhmann se percata muy bien de que la teoría de sistemas, cuando se transfiere del ámbito de los sistemas orgánicos al ámbito de los sistemas sociales, pierde su utilidad empírico-analítica. Sin embargo, trata de sustraerse a la consecuencia que se sigue de este hallazgo: la de que el problema básico de que por fuerza el modelo cibernético ha de partir, a saber, el problema de la autoestabilización, no atina suficientemente con el problema fundamental de los sistemas sociales. La alternativa que de ello se sigue es simple: *o bien* nos atenemos al marco categorial de la cibernética (y a las indudables ventajas de su modelo formal); y entonces hay que satisfacer a la exigencia metodológica de una aprehensión operativamente convincente de los parámetros que definen la conservación del sistema, en caso necesario introduciendo convencionalmente los correspondientes valores. Así procede la *cibernética social* acreditada por sus resultados en sociología de la organización; no rehuye, sino que acepta las implicaciones del status normativo-analítico en que la coloca tal introducción convencional de valores[29]. *O bien* se insiste, como hace Luhmann, en que el concepto de sistema obtenido de los autómatas y aplicado, tanto a los organismos como a las organizaciones, no satisface a los sistemas de acción constituidos en términos de sentido y no resulta idóneo, por tanto, para una teoría no reduccionista de la sociedad; y entonces, o hay que abandonar el modelo cibernético o hay que admitir que uno se está sirviendo del juego de lenguaje de la cibernética con el solo propósito de reformular este o aquel problema científico particular, pero sin preocuparse por cuestiones de comprobación empírica. Luhmann creyó poder escapar a esta alternativa generalizando las categorías cibernéticas. Mas como este camino, según hemos visto, no conduce al fin apetecido; como el problema de la conservación no puede reducirse a una tarea de orden superior, cual es la reducción de la complejidad del mundo, Luhmann se ve obligado a una interesante recomendación. Hace de la necesidad metodológica de que la conservación del sistema puede determinarse de forma empíricamente satisfactoria, una virtud pragmática.

En efecto, el problema fundamental de la conservación no es, según Luhmann, objetivable en términos de ciencia social porque objetivamente es más indeterminado que los fines, de los que, a un nivel más bajo de abstracción, recibe una articulación que sí es ya susceptible de decisión. El análisis funcionalista debe situarse, por tanto, en niveles situados por debajo del problema abstracto de la conservación y elegir unidades de referencia más especiales. Los problemas que de

[29] Por mi parte he tratado de mostrar esto en relación con Parsons, en: «La lógica de las ciencias sociales», en este libro, pp. 161 ss.

esas unidades más especiales de referencia se obtienen pueden a su vez reformularse como problemas funcionales de referencia y elegirse como punto de partida de un ulterior análisis. La iteración de este procedimiento conduce a una jerarquía de problemas de referencia; en relación con la cual pueden aprehenderse en cada caso clases de hechos funcionalmente equivalentes y con ello ámbitos sistémicos de flexibilidad y capacidad de adaptación, de indiferencia frente a las desviaciones [30]. En esta *jerarquía de problemas* ve Luhmann un cierto correctivo contra la inevitable arbitrariedad en la elección del problema de partida. Así se soslaya el problema abstracto de la conservación, a la vez que se lo hace indirectamente aprehensible en los problemas que se obtienen a partir de unidades de referencia más especiales.

Pero para rastrear esos problemas de referencia que efectivamente determinan las posibilidades de variación de un sistema dado, es menester, al no poder contarse con una introducción metódica general, una identificación del investigador con la vida práctica del sistema por él investigado. Las inevitables referencias normativas, sin las que este funcionalismo a la búsqueda de equivalentes funcionales no obtendría sus problemas de referencia, encuentran subrepticiamente en Luhmann una justificación pragmatista mediante el supuesto de que los problemas de referencia elegidos en el plano teorético se imponen sin más con una «objetividad» precientífica: «La racionalidad de la comparación no puede venir garantizada sólo por el método. La elección del punto de vista desde el que proceder a comparar, punto de vista para el que el método no puede ofrecer criterio objetivo alguno, es codecisiva para el estilo de racionalidad que hay que obtener... La racionalidad sistémica en este sentido descansa en que los problemas que el sistema ha de resolver supuesta su estructura, pueden servir de puntos de referencia para los análisis funcionales y para la regulación de los procesos de sustitución [31]». Ahora bien, el partir de los «problemas en cada caso dados con la estructura del sistema» sólo puede significar ya que la teoría de sistemas se siente comprometida con los contenidos percibidos como «problemáticos» en la propia sociedad. Pero, ¿quién decide cuándo en la objetividad de esa conciencia cotidiana de los problemas se impone el interés de una clase dominante, y cuándo se impone el interés por la pervivencia de la sociedad *en conjunto* y sin exclusión de grupo alguno?

Luhmann no se da cuenta de que lo que en realidad está haciendo es hipostatizar, convirtiéndola primero en una determinación del ámbito objetual, para solventarla después recurriendo a los criterios del

[30] «Funktion und Kausalität», loc. cit., pp. 18 ss.
[31] «Funktionale Methode...,» loc. cit., pp. 47 s.

sano sentido común, una dificultad que viene generada por el propio método, a saber: que el problema de la conservación se torna borroso cuando el modelo cibernético se transfiere a los sistemas sociales. En la jerarquía de controles los fines han de venir regulados por los imperativos de la autoconservación: «Aquí, lo más indeterminado parece convertirse en criterio de lo más determinado. Esta manera de enfocar las cosas parece poner cabeza abajo la habitual idea de control. Mas no por ello es descabellada. El problema de la conservación es, sin duda, teoréticamente más indeterminado que los fines sistémicos, pero es un problema que en cada situación cobra univocidad en forma de crisis. Y el control de fines (y, correspondientemente, la elección de los problemas de referencia, J. H.) se aprovecha de este efecto clarificador que poseen las crisis»[32]. Este recurso a la sensibilidad para las crisis, que el investigador comparte con su objeto (¿con quién en realidad: con los grupos dominantes, con la opinión oficial, con el sano sentir de la población, con las minorías discriminadas?), pone de manifiesto el subjetivismo hacia que se desliza la teoría de sistemas cuando queda sin protección empírica, al no confesar que sólo puede ser posible como ciencia normativa-analítica que genera saber prescriptivo supuestos unos determinados fines, es decir, al no confesar que en tales condiciones la teoría sistémica de la sociedad sólo puede ser posible como cibernética social. La sensibilidad para las crisis la define Luhmann de la siguiente manera: «Las crisis son situaciones delicadas en las relaciones sistema/entorno que ponen en cuestión, si no se deciden con urgencia, la pervivencia del sistema o de importantes estructuras sistémicas. Aunque lo que aquí está en juego es la función suprema de control, el conocimiento de las crisis no exige una previsión a largo plazo ni una visión de conjunto de nexos causales muy dilatados en el tiempo y complejamente ramificados. Su conocimiento depende más bien de un cierto sentido para lo inmediato, exento de todo programa... y de la capacidad de reconocer peligros que se anuncian en sucesos imperceptibles, pero sintomáticos, de la vida cotidiana o en evoluciones que se van acumulando sin notarse»[33]. No voy a poner en tela de juicio que exista tal sensibilidad. La prudencia práctica depende de la intuición. Pero ésta, a causa del alto riesgo que comporta, viene justificada precisamente por la ausencia de un saber objetivado. El procurar tales informaciones, que puedan ocupar el puesto de una prudencia desbordada en su capacidad, es, según la propia pretensión de Luhmann, la tarea de la teoría de sistemas y de una racionalización social que se apoye en esa teoría.

Pero aun prescindiendo por el momento de esta reserva y supo-

[32] *Zewckbegriff und Systemrationalität*, loc. cit., p. 224.
[33] *Ibíd.*, p. 224.

niendo que la investigación de sistemas guiada por tal sensibilidad para las crisis pueda hallar problemas de referencia que resulten críticos para la conservación del sistema y pueda circunscribirlos de suerte que la teoría tenga para la práctica las consecuencias que Luhmann pretende, queda a nuestra arbitraria decisión el emplear las informaciones obtenidas acerca de la red de posibilidades de acción alternativas, es decir, nuestro conocimiento de las capacidades adaptativas del sistema, para la estabilización o desestabilización del sistema social investigado. Los revolucionarios instrumentalistas podrían servirse de un análisis sistémico global para inducir una contrarregulación que agudizase crisis y conflictos, al igual que el político tecnócrata puede servirse de él para evitar tales crisis y conflictos[34].

Luhmann niega que se dé tal alternativa en lo tocante al empleo del análisis; pone en tela de juicio que los resultados del análisis sistémico puedan valer tanto para el fin de conservar el sistema como para el fin de destruirlo, siendo en tal sentido funcionalmente equivalentes. Se defiende contra la sospecha de que la ampliación del horizonte de posibilidades en términos de análisis sistémico cree «inseguridades en el comportamiento» y pueda tener efectos desestabilizadores, con una ingenua observación que realmente nos deja desarmados: «Todos los análisis funcionalistas se efectúan en último término por referencia a problemas de estabilización que sirven de hilos conductores. Las interpretaciones funcionalistas de la acción dejan claro que las acciones, al estar siempre insertas en una red de (en cada caso) otras posibilidades siempre han menester de estabilización»[35]. Pero esta observación pierde su ingenuidad si se introduce una premisa que sirve de base al fundamental pragmatismo de Luhmann: Luhmann excluye que la investigación de sistemas pueda, por así decirlo, operar a contrapelo de la autoestabilización de los sistemas sociales porque está suponiendo una inmediata unidad de la teoría con la vida práctica.

La investigación de sistemas queda tan profundamente anclada en el proceso de la vida social, que siempre se deja absorber y dirigir de forma vinculante por los problemas sistémicos objetivamente planteados. Contra el poder de la reproducción de la vida en los grandes sistemas, la ciencia, que, como subsistema que es, está integrada en ellos, no puede cobrar autonomía crítica. Los problemas y soluciones de la teoría son también siempre problemas y soluciones de la sociedad a que objetivamente la teoría pertenece: «La complejidad es el

[34] Esto explica el peculiar *appeal* que la teoría de LUHMANN, pese al conservadurismo de su autor (quien no deja de expresar su admiración por ello), ejerce sobre el accionismo instrumentalista de izquierdas.
[35] «Funktion und Kausalität», loc. cit., p. 27.

problema por referencia al cual la teoría sociológica se entiende como praxis; o dicho de manera *más rica en relaciones: se sabe una con* la praxis. Sus propios enunciados los formula prácticamente como reducción de su propia complejidad, pero su complejidad es la complejidad de su tema, la complejidad de la sociedad. La situación práctica de la teoría resulta comprensible al teórico al convertir esa situación en teoría, al referir su teoría al problema de la complejidad»[36]. Tras el intento de justificar la reducción de la complejidad del mundo como punto de referencia supremo del funcionalismo sociológico se oculta el no confesado compromiso de la teoría con los planteamientos conformes con el poder, con la apología de lo existente por mor de la conservación de lo existente. Luhmann renueva de forma más sutil el irracionalismo de la filosofía de la vida al anclar en la propia autocomprensión metodológica de la teoría la sujeción acrítica de ésta a las coacciones de la reproducción de la sociedad. Con ello la teoría queda reservada para un uso tecnocrático. Quedan excluidos los abusos revolucionarios. Y el subjetivismo encuentra efectivamente su correctivo en la vinculación de la investigación de sistemas a los imperativos de la conservación de lo existente.

II. MEANING OF MEANING O: ¿ES EL «SENTIDO» UNA CATEGORIA INDEPENDIENTE DEL LENGUAJE?

Luhmann y yo compartimos, aunque no exactamente por las mismas razones, las reservas contra el programa teórico y la estrategia de investigación de una sociología planteada en términos de una ciencia comportamental en sentido estricto. La pretensión de universalidad que los representantes de la teoría analítica de la ciencia, liberal en apariencia, sólo entablan en favor del «método científico», es decir, de los criterios generales de formación, comprobación y elección de sistemas hipotético-deductivos de enunciados, dogmatiza en realidad para el ámbito de las ciencias sociales un determinado programa. A este programa lo llamo objetivista porque niega que el que la sociedad venga estructurada por vía de sentido tenga ningún significado sistemático. Según ese programa *la diferencia específica entre el ámbito* de los estados y manifestaciones de las personas capaces de lenguaje y acción, al que sólo cabe acceder por vía de comprensión, por un lado, y el ámbito de las cosas, sucesos y estados, medibles en términos de ciencia física, al que sólo se puede acceder por observación, por otro, resulta metodológicamente irrelevante y, a lo sumo, sólo me-

[36] «Die Praxis der Theorie», *Soz. Aufkl.*, loc. cit., p. 262.

rece tenerse en cuenta a efectos de técnicas de investigación [1]. Frente a toda suerte de objetivismo empirista, Luhmann, si no entiendo mal, y yo compartimos la idea de que el «sentido» ha de introducirse como un concepto básico de la sociología, si no como *el* concepto básico de la sociología, porque la propiedad emergente que es el procesamiento de la realidad por vía de sentido, propiedad que aparece en la etapa evolutiva socio-cultural, afecta al menos en tres aspectos a un programa teórico adecuado a ese ámbito objetual, a saber: en lo que concierne a la transformación de las experiencias en datos, en lo que respecta a la estructuración de la teoría, y en lo tocante a la relación entre teoría y experiencia [2].

[1] Cfr. en este libro pp. 132 ss.

[2] Ambos vemos que estos tres problemas se plantean; pero no estamos de acuerdo en cómo se plantean.

a) Yo parto de que las mediciones sirven para transformar las experiencias en datos, es decir, en experiencias que satisfacen las exigencias de fiabilidad intersubjetiva y que por tanto son aceptables en el contexto de una falsación de pretensiones de validez empíricas. Pues bien, todas las operaciones que pueden hacerse derivar del juego de lenguaje que es la medición física pueden ponerse en correspondencia con la percepción sensible (la «observación»), por un lado, y con un lenguaje de cosas y sucesos, por otro, en el que las observaciones pueden expresarse en términos descriptivos. Por el contrario, carecemos de los correspondientes sistemas de operaciones básicas de medida que pudieran hacerse corresponder de forma análoga con la experiencia comunicativa (o con la «comprensión del sentido») y con un lenguaje relativo a personas y a las manifestaciones de éstas, en el que las manifestaciones entendidas pudieran expresarse en términos descriptivos. Ante esta situación nos valemos de interpretaciones disciplinadas hermenéuticamente: todo aquel que domina un lenguaje natural puede, en virtud de su competencia comunicativa, hacer comprensibles *ad hoc* cualesquiera expresiones en la medida en que tengan sentido (aunque no todos puedan hacerlo con la misma maestría: la hermenéutica es un arte, no un método). Nos servimos de la hermenéutica en lugar de un procedimiento de medida, pero la hermeneútica no es un procedimiento de medida. Sólo una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario, que no se limite a educar esa capacidad de la competencia comunicativa, sino que la explique, permitiría transformar las experiencias comunicativas en datos. (Cfr. mi artículo: «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», en este libro, pp. 277 ss.) Luhmann se percata de los «límites de la garantía técnico-pragmática de transferibilidad» del procedimiento que llamamos observación controlada, considera necesaria alguna ampliación de «esa forma clásica de aseguramiento de la intersubjetividad» en vista de que los sistemas de acción requieren que se acceda a ellos en términos de comprensión del sentido (N. LUHMANN, «Sinn als Grundbegriffe der Soziologie», en: HABERMAS / LUHMANN (1971), pp. 88 s), pero típicamente no recoge o aborda este problema en el plano de la transformación de las experiencias en datos. Pues el giro pragmatista de LUHMANN, que discutiremos con ocasión de su concepto de verdad, le impide de antemano ligar la intersubjetividad del conocimiento a exigencias contrafácticas: en su opinión el conocimiento no puede ligarse ya a algo a la vista, acerca de lo cual todo hombre racional estuviese en situación de hacer experiencia (*ibíd.*, p. 87).

b) Los fenómenos accesibles en la experiencia comunicativa, es decir, los estados y manifestaciones de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, son producciones o creaciones que son generadas conforme a reglas. Las estructuras superficiales suscepti-

Mas por otro lado Luhmann no considera alternativa satisfactoria al objetivismo de las ciencias del comportamiento el programa teórico de la actual sociología comprensiva que introduce el «sentido» como concepto básico de la constitución del mundo de la vida.

---

bles de comprensión se corresponden con las regularidades empíricas que podemos observar. Pero a diferencia de las regularidades fácticas que pueden constatarse en la conexión espacio-temporal de cosas y sucesos medibles físicamente, las reglas conforme a las que se forman los plexos de personas y manifestaciones, estructurados simbólicamente, tienen una validez normativa. Una teoría que pretenda aprehender tales plexos no tiene, por tanto, como fin hacer hipótesis acerca de las *leyes naturales* que «subyacen» a las regularidades empíricas de las cosas y sucesos observables; su tarea es más bien una *reconstrucción racional de estructuras profundas,* que ponga al descubierto la lógica interna a que se atiene la generación correcta de los fenómenos susceptibles de comprensión. De ahí que los metodólogos de la sociología comprensiva hayan llamado siempre la atención acerca de que la formación de la teoría en las ciencias sociales ha de «conectar» con aquellas categorías que también determinan la autocomprensión y las interpretaciones que hacen de la situación los grupos sociales y los actores individuales. Pero una sociología comprensiva de tipo sistemático sólo podrá hacer frente a tal pretensión teorética (es decir, sólo podrá superar los límites de la sociología de base fenomenológica, hermenéutica o lingüística), descubriendo y reconstruyendo los sistemas abstractos de reglas *que subyacen* a las estructuras superficiales. Esta tarea nos permite entender también el puesto que con toda razón LUHMANN atribuye a la clarificación de los conceptos básicos. Sólo bajo los presupuestos del convencionalismo que es hoy corriente en lo tocante a estrategia de investigación, puede considerarse un gasto inútil el esfuerzo que, por ejemplo, ha empleado Parsons en la elaboración del marco categorial de la sociología. Cabe, sin embargo, decir que es el propio Parsons quien ha provocado esa reacción porque se atiene a una autocomprensión de su teoría que oculta la diferencia entre los conceptos básicos o categorías de los sistemas nomológicos de enunciados y los conceptos básicos a que ha de atenerse la reconstrucción de los plexos de reglas generativas efectivamente operantes. LUHMANN se percata ciertamente de que en el futuro los análisis del sentido han de llevar el peso de la explicación en mucha mayor medida que lo que parece dispuesta a admitir hoy la predominante concepción de la ciencia. Lo que su propia teoría sistémica aporta, y sobre ello hablaré más detenidamente en la próxima sección del presente trabajo, consiste principalmente en reconstruir los sistemas abstractos de reglas con cuya ayuda los sistemas sociales se gobiernan a sí mismos y amplían su capacidad de control. Pero las indicaciones de LUHMANN acerca del *status* de la teoría de sistemas y acerca de las diferencias que en comparación con las ciencias empírico-analíticas han de caracterizar el desarrollo de la teoría, son vagas. La diferencia decisiva la ve LUHMANN en la circunstancia de que la teoría de sistemas no tiene como fin la explicación causal y los pronósticos condicionados de sucesos que puedan subsumirse en plexos nomológicos, sino la optimización de la racionalidad de las decisiones por ampliación del conocimiento de equivalentes funcionales. Pero no queda clara la estructura lógica de la teoría, en que basar este cambio de relación entre teoría y plexo de aplicación.

c) Si se admite la experiencia comunicativa y la teoría adopta la forma de una reconstrucción de sistemas de reglas, cambia también la relación entre teoría y experiencia frente al paradigma de las ciencias de la naturaleza, previsto en el programa positivista de la ciencia. En la medida en que los plexos estructurados simbólicamente representan fenómenos que son generados conforme a reglas, cabe iniciar desde distintas ópticas una investigación sobre las reglas que pueden reconocerse incluso en las propias estructuras superficiales. Pero en lo tocante a los sistemas abstractos de reglas subyacentes se da siempre una discrepancia entre el *know how* de un sujeto que habla y actúa competentemente y su capacidad de señalar explícitamente las reglas que sigue

1. Los intentos, basados en la filosofía transcendental de Kant (Simmel, y en cierto modo también Durkheim) o en la fenomenología transcendental de Husserl (Schütz, Luckmann, Berger), de reconstruir cómo se estructura el mundo social por vía de sentido, Luhmann

---

«siempre ya» en virtud de su competencia. El *know that* es tarea de una reconstrucción. Los intentos de reconstrucción de este tipo tienen que apoyarse en una base experiencial peculiar: en la «conciencia de regla» de aquellos que dominan el correspondiente sistema de reglas. Pues sólo aquellos que saben cómo se aplica un sistema de reglas lingüísticas o lógicas (o que han adquirido la capacidad de actuar instrumentalmente, de establecer situaciones de habla e interacción posible, de comportarse estratégicamente, o de contar, de hacer mediciones físicas, de entrar en un discurso), sólo ellos resultan también competentes para enjuiciar qué expresiones lingüísticas están formadas correctamente, que normas de comportamiento pueden clasificarse como acción racional con respecto a fines y controlada por el éxito, qué comunicaciones son no distorsionadas, cuáles deben considerarse como acciones y no como discursos, qué operaciones simbólicas representan cálculos correctos y cuáles representan mediciones admisibles. Este saber sólo es en apariencia intuitivo (Chomsky habla de intuiciones lingüísticas de los hablantes competentes, mas creo que esta forma de hablar puede conducir a error). Como nadie puede seguir privadamente una regla, toda conciencia de regla tiene que ser compartida al menos por dos sujetos que puedan examinar recíprocamente su respectiva competencia. Los ensayos de reconstrucción se distinguen, pues, de las hipótesis por su base experiencial, intuitiva en este sentido.

Las *reconstrucciones emprendidas, por así decirlo, horizontalmente* de algunos sistemas de reglas antropológicamente fundamentales (de la lógica, del aparato lingüístico y del habla, de la interacción y de la acción instrumental, de la aritmética y de la medida), así como del entrelazamiento de estos sistemas, ya sea en el caso de la constitución de los objetos de la experiencia posible o en el caso del establecimiento de situaciones de comunicación libres de experiencias y descargadas de acción (discursos) sólo constituyen, empero, un trabajo previo para las *teorías genéticas*. A estas teorías les compete la ulterior y más amplia tarea de hacer transparente la lógica interna de la adquisición de esas competencias: en la dimensión ontogenética, la adquisición del lenguaje, de la conciencia moral, del pensamiento operativo; en la dimensión de la historia de la especie, el despliegue de las fuerzas productivas y las mutaciones epocales del marco institucional ligadas al cambio estructural de las imágenes del mundo y a la evolución de los sistemas morales. Estos intentos de reconstrucción, *emprendidos, por así decirlo, verticalmente*, para los que Marx, Freud, Piaget, Chomsky, han suministrado los ejemplos más conocidos, son teorías, que, dicho hegelianamente, tienen que presuponer la lógica del concepto, es decir, la reconstrucción de sistemas de reglas abstractos, para poder clarificar por su parte la lógica de la evolución, es decir, las etapas necesarias del despliegue, adquisición o implantación de esos sistemas de reglas bajo condiciones empíricas. Las reconstrucciones del primer nivel quedan por tanto sustraídas a la falsación en el nivel de las teorías genéticas; las reconstrucciones horizontales son más bien *presupuesto* de una posible falsación o comprobación empírica de las reconstrucciones verticales. De ello resultan diferencias específicas en la relación entre teoría y empiria, que también podrían mostrarse en las propuestas de Luhmann relativas a una teoría de la evolución social. Esta lógica de un aumento acumulativo de las capacidades de regulación o control de los sistemas de acción presupone asimismo la reconstrucción de las reglas generales del autogobierno o autorregulación de los sistemas complejos (es decir, una teoría general de sistemas). Sin embargo, Luhmann no pasa a discutir las consecuencias que de ello se siguen para el *status* epistemológico de la experiencia. Al igual que las hipótesis nomológicas, también las tentativas de reconstrucción tienen por fin la aprehensión de estructuras que en el intento de aprehenderlas cabe acertar o errar, correspondiendo en ambos casos a la empiria funciones selectivas

los critica, no con argumentos epistemológicos, sino recurriendo a un argumento que me parece muy digno de tenerse en cuenta: «Para el proceso de la constitución intersubjetiva de un mundo objetivo y a la vez dotado de sentido es presupuesto esencial la *no-identidad de los sujetos vivenciantes*. De ello se sigue una objeción de principio contra la hipostatización de un sujeto transcendental unitario. Tal sujeto no podría vivenciar nada en absoluto por faltarle un horizonte de perspectivas mantenidas a punto que por un momento no fueran las suyas. De atribuirle objetividad, habría que atribuirle un vivenciar omnicomprensivo y no selectivo, cosa que rompe toda interpretación posible del concepto de vivencia. Parece ser consecuencia de esta dificultad el que el sujeto transcendental tienda a perder su subjetividad y a secarse en un conjunto de reglas que cabe concebir unitariamente, pero de cuya aplicación se encarga una pluralidad de sujetos empíricos»[3]. El planteamiento transcendental fue desarrollado por Kant para el análisis de las condiciones de la experiencia posible. El yo transcendental es, por consiguiente, en primer término correlato de un mundo de objetos de experiencia posible. El singular de este yo, al que se imputan las operaciones de constitución como actos de síntesis, permanece aproblemático mientras se trate de la reconstrucción de un mundo fundamentalmente monológico y la distinción entre sujeto empírico y sujeto transcendental basta a deslindar frente a los estudios de psicología del conocimiento la específica pretensión epistemológica de una reconstrucción de aquellas reglas universales de síntesis que no tenemos más remedio que seguir para *poder* hacer en general experiencias y poder elaborarlas cognitivamente.

Nada cambia en este status monológico del mundo de la experiencia, si, asumiendo las muy diversas sugerencias de Peirce, Dewey, Heidegger, Gehlen y K. Lorenz, damos un giro pragmatista, a la vez que antropológico, al transcendentalismo de Kant y rebasamos los límites de la filosofía de la conciencia con el propósito de demostrar que el ámbito objetual de las cosas, sucesos, y estados observables se constituye en el círculo funcional de la acción instrumental conforme a los

frente a los diseños teoréticos. Luhmann hace la propuesta, más radical, de un intercambio de papeles: frente a la experiencia, que abre alternativas de vivencia y de acción, la teoría ejerce una coacción que empuja a seleccionar entre posibilidades funcionalmente equivalentes [LUHMANN, en: HABERMAS, LUHMANN (1971)]. Esta relación invertida entre teoría y experiencia, Luhmann sólo puede postularla porque entiende la teoría de sistemas como una ayuda para la decisión, que refuerza la capacidad de adaptación de los sistemas de acción dados, y no se percata de que la teoría de sistemas sólo puede asumir esa función en la medida en que represente una teoría en el sentido de una reconstrucción de las estructuras generales que determinan las operaciones de control de los sistemas de acción.

[3] LUHMANN, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), pp. 51 s. con nota 25. Luhmann parece aludir aquí a Wittgenstein.

criterios de un lenguaje relativo a cosas y sucesos, utilizable en términos descriptivos[4].

Sólo cuando Husserl reconoce como estrato fundante la praxis de las opiniones y actividades cotidianas que la tradición filosófica había considerado como el no-ser, e incluye el mundo natural de la vida en la génesis transcendental, se torna problema el número del proto-yo transcendental fundador de sentido. La propia tentativa de Husserl (en las «Meditaciones cartesianas»), de deducir de las operaciones monológicas del ego las relaciones intersubjetivas entre sujetos que se reconocen en el entrelazamiento recíproco de sus perspectivas y desarrollan un horizonte común de mundo constituyó un fracaso. Este es también, si no entiendo mal, el punto de partida de la crítica de Luhmann a las tentativas de hacer uso del enfoque lógico-transcendental para una metodología de las ciencias sociales que ha de hacer justicia a la estructuración en términos de sentido de los sistemas de acción. Pues la estrategia conceptual de la filosofía transcendental obliga a pensar el mundo social como *constitutum*, en los mismos términos que el mundo de los objetos de la experiencia posible. Al mundo de la vida hay que imputarle entonces un sujeto constituyente, mas esta vez un sujeto que no sólo tenga funciones cognitivas, sino que abrace el conjunto de la vida práctica a todo lo largo y ancho de los actos de comunicación y actividades de que ésta se forma —justo la praxis en el sentido de Husserl, y sobre todo en el sentido de aquellos discípulos suyos que piensan a Husserl conjuntamente con Marx (el primer Marcuse, Lefebvre, Kosik, Petrovic, entre otros—). De esta forma, también los contextos objetivos en que los individuos socializados hacen experiencia de sí mismos y actúan comunicativamente, quedan representados como sujetos en gran formato. A todo mundo específico de un grupo se le hace corresponder como correlato un sujeto grupal, si bien las unidades colectivas de interacción, y la relación de intersubjetividad entre los individuos identificados con sus respectivos grupos, en modo alguno pertenecen ya a la misma dimensión en que se trata de la constitución de un mundo de la experiencia fundamentalmente monológico, aunque vinculante por igual para todos los sujetos empíricos. Identidad del yo e identidad del grupo (individuo y sociedad en el lenguaje de la vieja sociología) son términos que no pueden desarrollarse como conceptos básicos de una teoría del conocimiento planteada en términos de constitución de la experiencia, sino de una teoría comunicativa de la acción. Ambas di-

[4] Cfr. *Erkenntnis und Interesse*, 1968, pp. 143 ss. En un estudio planteado en términos de crítica de lenguaje A. Wellmer ha emprendido la tentativa más convincente hasta ahora de aclarar el plexo de constitución de la percepción sensible, la acción instrumental y la sintaxis del lenguaje relativo a cosas y sucesos, cfr. *Kausalität und Erfahrung*, trabajo de habilitación inédito, Frankfurt, 1970.

mensiones hemos de separarlas bien, antes de poder proceder a establecer de nuevo una conexión entre las relaciones comunicativas y la formación cuasitranscendental de ámbitos objetuales.

En relación con la diferencia que se da entre ambas cosas es, por lo demás, un buen indicador el transcendentalismo lingüístico de Wittgenstein. En su *Tractatus Logico-Philosophicus,* y E. Stenius ha sido el primero en llamar la atención sobre ello [5], Wittgenstein renueva en términos de crítica del lenguaje la crítica kantiana del conocimiento, de modo que la sintaxis de un lenguaje universal que refleja los hechos determina la forma subjetivamente necesaria de la experiencia posible. Este paralelismo entre Wittgenstein y Kant no es falso, pero la comparación muestra también que en la dimensión del análisis del lenguaje sólo son aprehensibles sistemas de reglas, a las que ha de atenerse cualquier sujeto empírico para la generación de objetos de experiencia posible, en la medida en que en general puede tener experiencias con los objetos; mas simultáneamente se torna inaprehensible el sujeto transcendental, cuya subjetividad «se ha secado y convertido en un conjunto de reglas que pueden pensarse de forma unitaria» [6]. Una teoría del lenguaje, y en especial una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario, para la cual Wittgenstein allanó el camino, es un planteamiento que compite con la teoría del conocimiento planteada en términos de constitución de objetos de la experiencia y que también la completa, y que, justo por quedar libre de las coerciones que a la filosofía transcendental impone su propio planteamiento, permite desarrollar la identidad de los sistemas de acción a partir de la relación de intersubjetividad entre sujetos que se reconocen entre sí, en lugar de falsificarla mediante una proyección de las propiedades del yo transcendental sobre el plano de los colectivos. Aunque en el concepto dialéctico de eticidad de Hegel [7] —y por lo demás también en Humboldt—, puede encontrarse la clave para el proceso de comunicación de los individuos socializados, el monologismo del yo transcendental, restablecido en el sujeto absoluto, dejó sus huellas en la teoría de Marx y en la de sus discípulos filosóficamente más reflexivos.

Si el proceso de reflexión no se entiende desde el principio e inequívocamente como una comunicación de a lo menos dos sujetos hablantes que se conocen y simultáneamente se reconocen en su absoluta diversidad, el movimiento dialéctico de la reflexión no sólo genera

[5] *Wittgenstein's Tractatus,* Oxford, 1960; vers. alem. Frankfurt, 1969, pp. 287 ss.

[6] Cfr. también la crítica de WALTER SCHULZ (*Wittgenstein, Die Negation der Philosophie,* Pfullingen, 1967) a la interpretación que de Wittgenstein hacemos Stenius, Apel y yo.

[7] Cfr. mi estudio: «Trabajo e Interacción», en: *Técnica y Ciencia como «Ideología»,* Madrid, 1984.

hipostatizaciones que ese mismo movimiento sistemáticamente penetra, sino también hipostatizaciones, que no llega a penetrar. En los consecuentes trabajos del joven Lukács *(Historia y Conciencia de clase)* puede mostrarse esta generación proyectiva de subjetividades de orden superior: a las clases constituidas para sí se le atribuyen propiedades (conciencia de clase, interés de clase, acción de clase), que primero se han tomado de un sujeto individual y se han imputado después a un colectivo singular pensado como sujeto. Verdad es que los grupos sociales tienen una conciencia común, verdad es que pueden defender intereses colectivos, verdad es que son capaces de acción comunitaria, pero no como un individuo ni tampoco como un sujeto transcendental. Antes bien, el sujeto individual sólo se convierte en tal en el seno de relaciones de intersubjetividad que ejercen un poder objetivo. Dificultades análogas se siguen del inconsistente concepto de un sujeto-objeto, pensado en términos de filosofía de la historia. Partiendo de Marx, yo mismo no he evitado la idea de una especie humana que se constituye como sujeto de la historia universal *(Teoría y Praxis; Conocimiento e Interés).* El caso es que, aun si algún día se constituyera un plexo de comunicación (el *universal discourse* de Mead) que permitiese un «autocontrol» o «autorregulación» de la sociedad en el sentido no cibernético de la palabra, aun en ese caso y precisamente en ese caso no tendríamos derecho a suponer subjetividad, es decir, las propiedades centrales de una constitución monológica del mundo, a los individuos aunados en tal comunicación irrestricta y exenta de coacción, o al proceso de formación de sus decisiones colectivas sustraído a toda coacción cuasi-natural. Este problema ha sido también el aguijón materialista que ha venido impulsando una y otra vez al pensamiento dialéctico desde Marx contra su propio concepto de totalidad —hasta los bien radicales esfuerzos de Adorno por pensar la *Dialéctica Negativa* como autonegación de la dialéctica—. Por mi parte sostengo la tesis de que en el concepto de universal concreto de Hegel y de la tradición hegeliana acaba imponiéndose el idealismo porque en él las categorías de la comunicación acaban siendo sometidas a fin de cuentas a las de subjetividad monológica.

Para escapar a esta coacción que la filosofía de la reflexión ejerce, el «sentido», como concepto fundamental de la sociología, habría que introducirlo, sin partir de una teoría del conocimiento planteada en términos de constitución de los objetos de la experiencia, ya sea de observancia kantiana o husserliana. Luhmann expresa esto de la siguiente forma: «El concepto de sentido es primario, por consiguiente no ha de definirse por referencia a la subjetividad» [8]. Pero de los desengaños a que da lugar la filosofía transcendental cuando se convierte

[8] LUHMANN, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), p. 28.

en base de la teoría sociológica, Luhmann no saca, como yo, la conclusión de que la categoría de «sentido» ha de introducirse en el contexto de una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario; Luhmann pretende integrar esa categoría en la teoría de sistemas. Este giro tiene, en lo tocante a estrategia científica, el mismo significado que la tendencia reconocible en la sociología francesa a pasar de la fenomenología (marxista) al estructuralismo. Las estructuras exentas de sujeto —sea de los sistemas de acción que se regulan a sí mismos, sea de la constitución mental inconsciente de individuos y sociedades— son conceptuaciones que han penetrado en la ciencia social no objetivista merced sobre todo a la desmedida versión que la teoría del mundo de la vida planteada en términos de constitución de los objetos de la experiencia había dado del concepto de sujeto, y a causa también de que la teoría marxista al conectar con Husserl y también en su retorno a Hegel se había permitido no pocos descuidos y exageraciones al transferir a los procesos sociales las categorías de la filosofía de la reflexión [9].

Pues bien, ya Parsons intentó desarrollar una teoría sistémica de la sociedad que incluyese la categoría de «sentido». En Parsons el sentido pertenece primariamente a los conceptos fundamentales de una teoría de la acción. Esta se centra en torno al concepto de acción intencional, orientada a valores, que se imputa a un sujeto que interpreta su propia situación. Así, Parsons se ve en la necesidad de reformular en términos de teoría de sistemas el concepto de sentido tomado inicialmente de Weber y del neokantismo de la escuela sudoccidental [10]. La reinterpretación de los valores culturales por la que éstos se convierten en valores de control y quedan colocados en la cúspide de la jerarquía de control cibernético, la trata Parsons como un subproblema en conexión con la integración de las categorías de teoría de la acción en el marco de referencia de la teoría de sistemas. Parsons intentó resolver este problema por la vía de una integración de las funciones básicas de los sistemas de acción *(adaptation, goal attainment, integration, pattern-maintenance)* con las *pattern variables of value orientation* (es decir, con las alternativas universales de decisión que estarían a la base de todas las orientaciones valorativas: *affectivity vs. affective neutrality, specifity vs. diffuseness [attitudinal]; performance vs. quality, universalism vs. particularism [object-*

[9] Cfr. L. SEBAG, *Marxisme et Structuralisme*, París, 1964.
Sobre la discusión en torno al estructuralismo francés cfr. ahora: W. Lepenies y H. H. Ritter (eds.) *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt, 1970.

[10] Expresiones como «significado compartido», «valor», «orientación valorativa», «objetos culturales» tienen su correspondencia en la filosofía de la cultura de Rickert; sin referencia a estos conceptos básicos no puede entenderse el «action-frame of reference» con el actor, la *situación, la acción y la interacción.*

oriented]). Esta tentativa que Parsons emprendió por primera vez en los *Working Papers* (y que es en esa obra donde por única vez la expone en detalle) constituyó un fracaso[11]. Luhmann no entra en ello. Sólo piensa que Parsons no hace un análisis funcionalista consecuente de la transtienda del concepto de sentido. Luhmann se ve en todo caso forzado a introducir la categoría de sentido en un plano más hondo que Parsons, es decir, por debajo del plano de la teoría de la acción —como una propiedad emergente de los sistemas socioculturales en general, a saber: como la forma fundamental y específica de reducción de la complejidad en la etapa sociocultural de la evolución.

Voy a mostrar que también esta tentativa conduce a un dilema: o se permite una categoría de «sentido» que baste a explicar las estructuras dotadas de sentido de los sistemas de acción, y entonces queda roto el marco categorial de la teoría de sistemas; o el «sentido» permanece compatible con este marco categorial, y entonces tal concepto no puede soportar la carga específica que una estrategia conceptual no objetivista tiene que echar sobre él. En este caso Luhmann tendría que pagar un precio que no está dispuesto a pagar: tendría que contentarse con una teoría de sistemas, que adoptara frente a su ámbito objetual el «punto de vista del observador externo»[12] y que por ende habría de prohibirse, tanto el acceso «comprensivo» a los datos, como la reconstrucción de los plexos de sentido en que los sujetos agentes se entienden (y sistemáticamente se malentienden) a sí mismos. Luhmann encubre el dilema contraponiendo primero un concepto de sentido introducido en términos fenomenológicos al concepto de información, permisible en teoría de sistemas, para volver a definir después ese concepto de sentido exclusivamente por operaciones selectivas. Luhmann da al concepto fenomenológico de sentido un contenido mucho más rico que el que es lícito darle en el marco de una interpretación permisible en teoría de sistemas.

2. Luhmann ve la peculiar función del sentido en hacer compatible la vivencia y la acción actuales en cada caso, cuya presencia excluye otras posibilidades de vivencia y acción, con la presencia potencial de las posibilidades en cada caso excluidas. El sentido obra simultáneamente la «reducción y el mantenimiento de la complejidad,

[11] PARSONS, BALES, SHILS, *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe, 1953, en especial cap. 3, pp. 63 ss. y cap. 5, pp. 179 ss. Los argumentos que tienen por objeto apoyar las combinaciones, tan preñadas de consecuencias, entre elementos de teoría de sistemas y elementos de teoría de la acción, se encuentran en las pp. 81-85; las correspondencias propuestas tienen en todo caso el *status* de una plausibilidad apoyada por meras asociaciones; yo las considero arbitrarias.

[12] Cfr. H. STACHOWIAK, *Denken und Erkennen im kybernetischen Modell*, Wien/New York, 1969, pp. 3 ss.

transiendo la vivencia inmediatamente dada, evidente, con remisiones a otras posibilidades... y equipándola por medio de ello para una selectividad arriesgada»[13]. Como según los supuestos de la teoría de sistemas siempre hay más posibilidades de vivencia y acción que las que en cada caso pueden actualizarse, el sistema tiene que seleccionar, y como el mundo no es sólo complejo, sino también contingente, el sistema ha de decidir en condiciones de incertidumbre y de riesgo de desengaño. La reducción de la complejidad del mundo que se lleva a efecto por mediación del sentido, aumenta el campo de alternativas disponible y restringe a la vez el riesgo de sorpresas. En este aspecto cabría decir que el aumento de selectividad por reducción de la complejidad del mundo llevada a efecto por vía de sentido habría de ir acompañado de una elevación del nivel de información. Pero esto es exactamente lo que discute Luhmann: «La función del sentido no radica en la información, en la eliminación de un estado de incertidumbre relativo al sistema... el sentido no es un suceso selectivo sino una relación selectiva entre sistema y entorno...»[14]. Si no entiendo mal, Luhmann quiere distinguir entre un sistema orgánico que con *combinaciones de n cambios de estado propios puede reaccionar a los x cambios distintos* de estado perceptibles del entorno con operaciones tendentes a la conservación del sistema, por un lado, y un sistema sociocultural, por otro, que puede reaccionar con combinaciones de *n explicaciones del estado propio a los x* cambios de estado distintos del entorno, cada vez que percibe uno de ellos, merced a que sabe que el cambio de estado al que reacciona es uno de los *x* cambios posibles de estado del entorno. El segundo sistema dispone también de más informaciones que el primero; pero la representación por vía de sentido del campo de alternativas posibles parece permitir ante todo una *forma* distinta de *elaborar* informaciones, que a su vez no puede caracterizarse suficientemente con la ayuda del concepto de información.

Luhmann establece una significativa distinción entre información y sentido. El concepto de información está referido a una transmisión de noticias entre un emisor y un receptor, en todo caso a un proceso de comunicación representable en términos de técnicas de transmisión de noticias; mide la selección que el emisor, en una secuencia dada de señales, ha hecho del número de posibles signos y posibles combinaciones de signos que podía escoger en virtud de un repertorio común a él y al receptor. La información mide la improbabilidad de la ocurrencia de señales que se eligen de un conjunto de señales posibles. En el marco de referencia de la teoría de sistemas, podemos

---

[13] LUHMANN, en: HABERMAS / LUHMANN (1971), p. 37.
[14] *Ibid.*, p. 34.

entender la información como una medida de la reducción de la incertidumbre de un sistema de acción que ha de orientarse, al verse en la necesidad de decidir, en una situación sorpresiva, es decir, en un entorno preñado de riesgos a causa de la alta complejidad del mundo. Una información designa, pues, siempre un valor relativo al estado de experiencia de un sistema: el *contenido informativo* de una noticia depende de lo que previamente sepa el destinatario [14a]. El *contenido de sentido* de una noticia no varía, en cambio, en absoluto con el valor sorpresivo de la información; vale con independencia de un proceso actual de transmisión. El sentido de una manifestación (a diferencia del valor informativo que ésta posee en cada caso) se distingue por la identidad de significados en los variables contextos de comunicación. Luhmann lo advierte con toda la claridad deseable: «El concepto de información es siempre relativo a un estado de conocimiento efectivamente dado, inmerso en un proceso de cambio, y a la disponibilidad individualmente estructurada a procesar información; el concepto de sentido, no. El mismo complejo de sentido puede por tanto provocar informaciones muy distintas, según cuándo y por quién sea actualizado en una vivencia» [15].

Luhmann no se adhiere en modo alguno a los estudios sobre comunicación planteados en términos de ciencia del comportamiento, cuya estrategia conceptual tiene por meta, no sólo interpretar en términos de teoría de la información, conforme al modelo de una transmisión de noticias, los procesos prelingüísticos de comunicación e intercambio que pueden observarse en el plano de lo orgánico [16], sino también reducir la comunicación lingüística de contenidos de sentido a intercambio de información. El modelo de la transmisión de noticias se extrajo *originalmente* de procesos de información que *presuponen* el dominio del lenguaje, es decir, la competencia de generar conforme a reglas, y entender, manifestaciones dotadas de sentido e idénticas en su significado. Como contraestrategia al reduccionismo de las ciencias del comportamiento resulta, pues, indicado someter a un análisis en términos de teoría del lenguaje la constatada diferencia entre sentido e información. Pero no es éste el camino que sigue Luhmann; antes bien, Luhmann entiende el sentido como una categoría prelingüística que funda a su vez al lenguaje; incluso relativiza

[14a] También el concepto «objetivo» de información, que se introduce con independencia del estado informativo del destinatario del caso y que sólo expresa la probabilidad de la ocurrencia de sucesos sígnicos en la relación con todos en virtud de un repertorio de posibles sucesos sígnicos, puede entenderse como un caso límite del concepto subjetivo de información, dependiente del estado de información del destinatario.

[15] HABERMAS / LUHMANN (1971), p. 41.

[16] Cfr. entre otros C. CHERRY, *Kommunikationsforschung —eine neue Wissenschaft*, Frankfurt, 1963.

la distinción inicialmente introducida entre sentido e información, midiendo a su vez la función del sentido sólo por el aumento de selectividad que esta «forma de ordenación de la vivencia humana» introduce en los sistemas de acción. Supuesto el marco de la teoría de sistemas, también los aspectos lingüísticos de los procesos de intercambio (la representación de los plexos de sentido *qua* representación de posibilidades alternativas de vivencia y acción) no tiene más remedio que conceptualizarse bajo el punto de vista de un proceso de información: pues no es pensable operación cognitiva alguna tendente a la conservación del sistema que no sirva a la reducción de la incertidumbre en el lance de haber de decidir. De ahí que Luhmann caiga en la contradicción de empezar estableciendo una diferencia entre información y sentido para después medir la función del sentido exclusivamente por una ampliación cualitativa de las capacidades de información.

En lo que sigue voy a tratar de mostrar que una categoría no recortada de sentido es incompatible con los conceptos básicos de la teoría de sistemas. Pues éstos imponen, *primero,* un enfoque monológico (a). La relación sistema-entorno puede traducirse al lenguaje de la tradición como relación entre un yo y un no-yo. La comunicación en el lenguaje ordinario, que es el único lugar en que puede engendrarse y entenderse el sentido, se caracteriza, en cambio, por la doble relación del yo (sistema) con un oponente (no-yo = *alter ego*), por un lado, y del yo con un objeto (no-yo = objeto), por otro. En la comunicación lingüística son cooriginarios el plano de la intersubjetividad, en que los sujetos hablan unos con otros y actúan conjuntamente, y el plano de los objetos sobre los que los sujetos se entienden. Esta estructura no puede hacerse derivar de las relaciones de intercambio dependientes de las operaciones sistémicas tendentes a estabilizar una diferencia dentro/fuera. Los conceptos básicos de la teoría de sistemas imponen, *segundo,* un enfoque empirista (b). La diferencia entre sentido e información sólo puede determinarse por referencia a la validez de significados idénticos, independiente de la situación, si se permiten comunicaciones que por principio queden sustraídas a la presión que ejerce la experiencia y a las coacciones que se siguen de la acción. Los discursos, que representan tal forma de comunicación desligada de los plexos de interacción, no pueden, empero, hacerse derivar de los procesos que sirven a la reducción de la complejidad del mundo.

a) Luhmann explica el rendimiento específico del «sentido» recurriendo ante todo a ese monopolio antropológico que consiste en poder-decir-que-no. Sobre la relación entre negación y freno a las pulsiones llamaron la atención Nietzsche y Freud; Scheler introdujo después este punto de vista en la antropología filosófica. En la ontología

fundamental de Heidegger, al igual que después, con un giro distinto, en la obra de Sartre, esa capacidad humana de negación del ente queda hipostatizada como una relación con la nada. Finalmente, Tugendhat ha puesto de relieve el significado universal de la negación, en términos de una crítica lingüística dirigida contra los presupuestos de la ontología. Es obvio que Hegel se adelantó a todas estas recientes tentativas, al entender la afirmación o la posición como resultado de la negación de algo ya previamente negado, es decir, como una posición en sí reflexiva. Luhmann, que no es por cierto un dialéctico, se aprovecha de este uso hegeliano de la negación determinada, para entender la negación como aquella operación por debajo del lenguaje, que puede explicar la presencia virtual de posibilidades dejadas en suspenso (una categoría gehleniana): «La negación actúa como una *vivencia concomitante* aseguradora, cada vez que presto atención a algo o me aplico a algo. Al aplicarme a una cosa determinada estoy seguro de que 'todo lo demás' sigue como está —tanto lo presente que en este instante no me interesa, como también lo no presente, sobre todo el peligro no presente, cuya negabilidad en curso es la que en general me permite dedicarme a otras cosas—» [17]. No voy a poner en tela de juicio la fundamental significación de la negación para la «constitución de un mundo lleno de *otras* posibilidades no actualizadas», aunque me resulta difícil imaginar qué puede significar esa negación prelingüística, esa negación independiente del decir que no. No cabe duda de que el papel de la negación es importante para la determinación de los estados de cosas, es decir, para una operación supercompleja que presupone ya la constitución del sentido. Pero para la cuestión fundamental de cómo son posibles *significados idénticos*, la referencia al papel de la negación no puede sernos de mucha ayuda.

Si en la etapa sociocultural toda comunicación posibilita una «actualización común de sentido»; si, como Luhmann correctamente advierte, lo idéntico que ha de mantenerse en el intercambio de información es «una estructura de sentido que todos ponen a la base [18], entonces el análisis del sentido exige en primer término la reconstrucción de la generación de esa «comunalidad» (Dilthey), en que se funda la identidad de significado. Antes de explicar la presencia (independiente de la situación y virtual) de lo ausente, es decir, antes de explicar el sentido de la representación, incluso por referencia a la posibilidad de negación, es menester estudiar la comunicación como una «participación en lo mismo» garantizadora de la identidad de significados. Hablamos de que diversos sujetos «comparten» una tradición

[17] LUHMANN, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), p. 36.
[18] *Ibíd.*, pp. 42 s.

cultural (Parsons: *shared meanings*). El sentido del sentido estriba en que el sentido puede compartirse intersubjetivamente, en que puede ser idéntico para una comunidad de hablantes y agentes. La identidad de significado remite, no a la negación, sino a qué puede servir de garantía a la validez intersubjetiva. Esta cuestión permanece cerrada a Luhmann. Con Husserl busca más bien un acceso directo al problema del sentido en «la descripción fenomenológica de aquello que realmente está dado en la vivencia». El sujeto solitario sigue siendo el punto de partida de su análisis. Esto no es casual, pues el enfoque sistémico impone el mismo concepto monológico de sentido (en que se pasa por alto el fundamento que es la intersubjetividad) que el concepto de yo transcendental impone en fenomenología.

La comunicación por vía de sentido se distingue de las formas prelingüísticas de comunicación porque el entendimiento se produce por mediación de significados idénticos. Idéntico es un significado si y sólo si a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y acción vinculan a una expresión (símbolo) en situaciones distintas el mismo sentido. Ch. Morris propuso hacer derivar empíricamente la identidad de significado de la similitud de reacciones comportamentales a estímulos iguales[19]. Sin embargo, para poder describir la igualdad de estímulos y la similitud de reacciones tenemos que presuponer que el observador ya sabe qué es eso de significados idénticos. Por mi parte, pues, voy a proponer hacer derivar la identidad de significado del reconocimiento intersubjetivo de reglas, distinguiéndose las reglas de las regularidades empíricas por su validez normativa. Un sujeto A, si sigue una regla, sólo puede seguirla de suerte que pretiriendo las circunstancias contingentes cambiantes, siga la misma regla. El sentido de la regla implica que aquello que A pone a la base de su orientación permanece igual a sí mismo. Y entonces, a lo menos otro sujeto B ha de poder comprobar si A, en un caso dado, está siguiendo en realidad la presunta regla. Wittgenstein formula esta circunstancia diciendo que nunca podemos seguir una regla privadamente. A ha de poder estar en condiciones de desviarse de la regla y cometer errores sistemáticos; simultáneamente B tiene que poder reconocer y criticar las desviaciones como tales errores sistemáticos. Si estas dos condiciones se cumplen, el significado que se expresa en la regla es idéntico para ambos sujetos, y no sólo para esos dos determinados sujetos sino para todos los sujetos capaces de lenguaje y acción que pudiesen asumir los papeles de A y B. Por tanto, es la validez intersubjetiva de la regla, es decir aquello que constituye su *status* normativo como regla, lo que funda la identidad de significado. Esta no puede asegurarse

[19] Cfr. mi comparación entre Morris y Mead, en: este libro, más arriba, pp. 145 ss. y A. MULLER, *Probleme der bahaviouristischen Semiotik*, tesis doctoral, Frankfurt, 1970.

en privado. De ahí que también el sentido sea siempre sentido simbolizado.

Pero, ¿en qué consiste la intersubjetividad de la validez de las reglas? B sólo puede emprender el exigido examen del comportamiento regido por reglas de A, si, en un caso dado, el uno puede *demostrar* al otro *haber cometido* un error, es decir, si en caso necesario pueden llegar a un acuerdo acerca de la correcta aplicación de la regla. B puede, por ejemplo, asumir el papel de A y hacerle ver lo que ha hecho mal. En este caso A asume por su parte el papel de crítico que puede justificar su comportamiento si lo considera correcto mostrando que B está haciendo una falsa aplicación de la regla. Sin esta posibilidad de *crítica recíproca* y de una mutua ilustración conducente a un acuerdo, sin la posibilidad de un entendimiento acerca de la regla por la que ambos sujetos, al seguirla, orientan su comportamiento, no podría hablarse de absoluto de la «misma» regla [19a]; por supuesto que si no se sumaran ningunos otros sujetos más, no habría regla alguna. Pues una regla tiene que regir intersubjetivamente.

Ahora bien, la *relación recíproca* entre ambos oponentes, que es la que funda la validez intersubjetiva, exige una reflexividad mutua de la expectativa: ambos oponentes tienen que poder esperar la expectativa del otro. G. H. Mead fue el primero en analizar esta base de la acción intencional [20]. La intersubjetividad de la validez de una regla, y con ello la identidad de significado, descansa en la susceptibilidad de crítica recíproca del comportamiento orientado por reglas, y tal susceptibilidad exige a su vez no tanto la reciprocidad del comportamiento como de la *expectativa* de comportamiento. A ha de poder anticipar la expectativa de B y ha de poder hacerla suya, al igual que, a la inversa, B la expectativa de A. La reflexividad recíproca de la expectativa es condición de que ambos oponentes «concuerden» en la misma expectativa, de que identifiquen la expectativa que objetivamente viene puesta con la regla, de que puedan «compartir» su significado simbólico. A estas expectativas podemos llamarlas «intenciones».

Las «intenciones», es decir, las expectativas estructuradas por vía de sentido, que se orientan por significados idénticos y pueden ser entendidas en lo que significan, no pueden concebirse como expectativas simples de un sujeto. Las «intenciones» no son expectativas que puedan a posteriori convertirse también en reflexivas al tornarse en objeto de una expectativa ulterior, sea del mismo sujeto o de otro. En el plano del sentido simbolizado no puede haber en general tales expec-

---

[19a] Cfr. H. J. GIEGEL, *Die Logik der seelischen Ereignisse*, Frankfurt, 1969, pp. 100, 102, 108 ss.

[20] *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934.

tativas «simples»; *las expectativas se constituyen siempre por la reflexividad recíproca de expectativas.* En lo cual se pone de manifiesto que la comunicación mediada por el sentido sólo puede ser posible si simultáneamente se da una metacomunicación. La comunicación por medio de significados idénticos exige un entendimiento acerca de algo y un simultáneo entendimiento acerca de la validez intersubjetiva de lo entendido. Mediante sentido simbolizado se torna presente algo ahora ausente, sólo en la medida en que simultáneamente se establece la comunalidad de esa representación para a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y acción.

Esta *doble estructura* de las expectativas vigentes, con que nos tropezamos al investigar cómo es posible la identidad de significado en el caso más simple de una regla elemental o de un símbolo sencillo, encuentra su desarrollo en el plano de la comunicación en el lenguaje ordinario. Analizando la forma sintáctica y el contenido pragmático-universal de la unidad elemental del habla, es decir, del acto de habla[21], puede mostrarse que la metacomunicación en el plano de la intersubjetividad es una condición que ha de cumplirse para que pueda producirse una comunicación acerca de algo: cosas, sucesos, personas, manifestaciones o estados de cosas. En toda manifestación elemental (por ejemplo: te prometo devolverte mañana el libro) la oración principal del acto de habla se utiliza para fijar de forma intersubjetivamente vinculante el sentido pragmático del uso de contenidos proposicionales posibles entre hablantes y oyentes; la oración subordinada del acto de habla se utiliza para expresar los contenidos proposicionales mismos. Esta doble estructura del acto de habla refleja la estructura del habla; no puede llegarse a un entendimiento, si ambos implicados no se mueven simultáneamente en ambos niveles, (a) el nivel de la intersubjetividad, en el que hablante-oyente hablan *entre sí,* y (b) el nivel de los objetos o estados de cosas, *acerca* de los que se entienden. La relación intencional, peculiar a la comunicación lingüística, de representación de algo o de entendimiento *acerca* de algo se constituye en función de un significado pragmático cuya validez intersubjetiva se establece en la mutua reflexividad de las expectativas de a lo menos dos sujetos.

Sin embargo no basta hacer derivar la identidad de significado de la reflexividad recíproca de expectativas; pues la reciprocidad de esa reflexión presupone un *reconocimiento mutuo* de los sujetos, que, al «concordar» en sus expectativas, constituyen significados que pueden «compartir». (Para lo cual hemos de suponer que los sujetos sólo se constituyen como sujetos capaces de lenguaje y acción, en relación

[21] Cfr. J. HABERMAS, «Vorbereitende Bemerkung zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en: HABERMAS, LUHMANN (1971), pp. 101 ss.

con actos de reconocimiento recíproco. Pero vamos a dejar de lado este problema).

Sólo la recíproca anticipación de expectativas por parte de sujetos que mutuamente se reconocen como sujetos, puede fundar la intersubjetividad de la validez, es decir, la identidad del significado de los símbolos. La intersubjetividad se nos revela, pues, como una relación paradójica. Los sujetos que se *reconocen* mutuamente como tales, tienen que verse unos a otros como idénticos en la medida en que son capaces de asumir el puesto de los demás; tienen que subsumirse en cada caso a sí y a los demás bajo una misma categoría. Pero a la vez la relación de *reciprocidad* del reconocimiento exige también la no-identidad de uno y otro sujeto; ambos tienen que afirmar incluso su absoluta diversidad, pues ser sujeto incluye la pretensión de una individuación completa. Desde Fichte y Hegel ha venido insistiéndose en esta dialéctica del yo [22]. Es claro que esta paradójica relación de intersubjetividad la aprendemos al ejercitarnos lingüísticamente en el sistema de pronombres personales, cosa sobre la que en particular llamó la atención Humboldt. La recíproca reflexividad de expectativas en que se constituyen los significados idénticos exige que ambos sujetos puedan identificar y esperar una expectativa, a la vez desde su propia posición y desde la posición del otro. Esto, a su vez, exige la simultánea percepción de roles dialógicos que son incompatibles entre sí en la medida en que un yo hablante y agente sólo puede identificarse con su oponente como con otro yo si éste es mantenido como diverso de él, como no idéntico a él. Siempre que dos sujetos se salen al paso en el plano de la intersubjetividad, para hablar entre sí o para actuar conjuntamente, dominan esta relación paradójica. Para poder entablar esta paradójica relación de intersubjetividad, es menester la competencia de un hablante que sepa emplear correctamente los pronombres personales: tiene que poder designarse a sí mismo diciendo «yo» y dirigirse con un «tú» al otro que puede designarse igualmente a sí mismo diciendo «yo», deslindándose ambos con un «nosotros» de los que quedan fuera, de los meros participantes potenciales (de «él» y de «ellos»).

Esta estructura del habla posible se refleja a su vez en la estructura de los actos de habla: en toda oración principal de un acto de habla aparece un pronombre personal de primera persona en la posición de sujeto gramatical y un pronombre personal de segunda persona en la posición de objeto indirecto, así como una expresión «realizativa» como predicado. Oraciones de este tipo las utilizamos en nuestras manifestaciones, primero para generar y a la vez exponer una

---

[22] Cfr. mi estudio: «Trabajo e Interacción», en: *Técnica y Ciencia como «Ideología»*, Madrid, 1984, pp. 11 ss.

relación de intersubjetividad que descansa en un reconocimiento recíproco, y, segundo, para fijar el sentido pragmático, determinado en cada caso, que tiene el uso de la oración subordinada de contenido proposicional (es decir, el modo de comunicación, por ejemplo: como pregunta o respuesta, como afirmación o mandato). Los actos de habla tienen como fin relaciones recíprocas. Los roles del preguntar y el responder, del afirmar y el poner en tela de juicio, del mandar y el obedecer son en principio intercambiables. Pero esta intercambiabilidad de principio sólo rige a condición de un simultáneo reconocimiento de la incanjeabilidad, asímismo de principio, de los individuos que asumen en cada caso los roles dialógicos. La ejecución de todo acto de habla exige pues, aquella relación de intersubjetividad que el uso de los pronombres personales establece y que mutuamente posibilita la simultánea afirmación de la identidad y no-identidad del yo y el otro. De la clarificación de la intersubjetividad habría, pues, de hacerse cargo una investigación acerca de la lógica del uso de los pronombres personales.

Pero voy a interrumpir aquí la argumentación, porque nos ha llevado a un punto, desde el que podemos ver que el sentido del sentido no puede aprehenderse retrocediendo monológicamente, ya sea a la fenomenología de la vivencia o a la forma de selección de un sistema de acción reductor de la complejidad. El sentido se forma como significado idéntico en la reflexibidad recíproca de expectativas de sujetos que se reconocen mutuamente. El plano de la intersubjetividad, en que los sujetos han de salirse al encuentro para poder entenderse *sobre algo,* está ligado a la estructura del habla posible. El sentido no puede pensarse sin validez intersubjetiva; de ahí que tenga que expresarse siempre en símbolos —no puede haber algo así como sentido prelingüístico, en el estricto sentido de un significado idéntico—. Pero la lingüisticidad del sentido no significa que éste no pueda manifestarse en acciones no-verbales y en expresiones ligadas al cuerpo, al igual que en oraciones. Sin embargo, todos los contenidos de sentido que llegan a expresarse en gestos corporales y acciones tienen en principio que poder transformarse también en manifestaciones lingüísticas (mientras que en modo alguno todos los contenidos semánticos del habla son susceptibles también de una traducción a acciones y expresiones corporales). El sentido está ligado primariamente a la comunicación en el lenguaje ordinario, y no a las «vivencias». Bien es verdad que el sentido se expresa en «actos intencionales», en expectativas y temores, en deseos y opiniones, pero esas «intenciones», en la medida en que son inteligibles, cobran validez intersubjetiva; tienen que manifestarse y nunca son sólo privadas.

b) Ahora bien, el momento en que Luhmann apoya su explicación del concepto de sentido, tiene también un relativo derecho. (...)

La doble estructura de la comunicación en el lenguaje ordinario posibilita la alternativa entre acción y discurso, por cuanto las pretensiones de validez implícitas en las acciones comunicativas remiten en principio a la posibilidad de un tránsito al discurso. La diferencia entre sentido e información no puede mantenerse si no suponemos también una forma de comunicación en que los participantes no intercambian informaciones ni hacen o comunican experiencias, ni dirigen y ejecutan acciones, antes buscan argumentos para justificar y fundamentar lo que han hecho o dicho. El discurso es la comunicación lingüística en una forma emancipada de las coacciones de la interacción. De ahí que transcienda todo marco de referencia en que la comunicación sólo puede aparecer como un proceso que neutraliza los riesgos de sorpresa en favor de la estabilidad de la acción, es decir, que reduce la complejidad del mundo. En él la negación juega, por cierto, un papel decisivo; pues los discursos descansan en la virtualización del modo de validez de las manifestaciones. Al entrar en un discurso, negamos las suposiciones de existencia que durante la acción vinculamos siempre a las oraciones de contenido proposicional (es decir, la ingenua suposición de que siempre pueden identificarse los objetos acerca de los que con ayuda de expresiones relativas a sujetos y de determinaciones predicativas nos entendemos en las interacciones). Sólo esta reserva relativa a la existencia de estados de cosas convierte las afirmaciones en hipótesis y los hechos en estados de cosas problemáticos. También las manifestaciones que ya en los contextos de interacción tienen un *status* cognitivamente significativo, es decir: las interpretaciones (respuestas a la pregunta: ¿qué quieres decir con eso?, ¿qué significa esa expresión?), las afirmaciones (las respuestas a la pregunta: ¿qué hay de ello?, ¿es eso así?), las explicaciones singulares (respuestas a la pregunta: ¿por qué ha sucedido eso?, ¿por qué ha hecho eso?), y finalmente las justificaciones normativas (respuestas a la pregunta: ¿por qué has hecho *tú* eso?), mudan de *status* en cuanto su pretensión de validez se torna problemática. Al arrancar estos actos de habla del contexto de acción y someterlos a discusión, aquellas interpretaciones primarias se transforman en interpretaciones articuladas, las afirmaciones en proposiciones, las explicaciones singulares en explicaciones teoréticas, las justificaciones normativas en justificaciones teoréticas, es decir, todas esas manifestaciones se transforman en enunciados en favor de cuya pretensión de validez pueden darse razones, es decir, en oraciones pertenecientes ahora al complejo contexto de las argumentaciones.

El discurso sirve para dar fundamentaciones, pero las fundamentaciones no contienen informaciones adicionales. *En el discurso los participantes se orientan exclusivamente a hacer explícitos y desarrollar plexos de validez.* Las informaciones, que sólo operan en los sistemas de experiencia y de acción, sólo entran en los discursos, por

así decirlo, desde fuera. Naturalmente que los enunciados elaborados y fundamentados discursivamente pueden ser devueltos a su vez desde el discurso al sistema de acción a título de informaciones. Pero en el marco del discurso mismo las experiencias y las acciones quedan en suspenso. Esta separación de ambos «sistemas» permite el aislamiento de las cuestiones de validez respecto a las cuestiones de génesis. El discurso viene *sostenido* por un plexo empírico de interacciones, pero de suerte que esas condiciones empíricas no interfieren con el plexo mismo de la argumentación.

La comparación del discurso con un proceso judicial que sirve igualmente a la clarificación de la validez de manifestaciones, permite ver con claridad este peculiar distanciamiento respecto del ámbito que hace posible a la experiencia y que exige decisiones, y que Luhmann define por la necesidad de proceder a una selectividad que comporta riesgos. Pero todavía el proceso, que sirve a la averiguación y a la indagación, está bajo las condiciones de la acción comunicativa y no del discurso. Qué hechos declaran las partes, y cuáles ocultan; qué interpretaciones y qué explicaciones encuentran para los datos: todo ello depende del rol social que ocupen en un plexo de interacción y de sus intereses. Las partes, como en un juego estratégico, quieren conseguir ventajas y evitar pérdidas. Su objetivo no es el hallazgo de la verdad, sino una sentencia que les resulte favorable. Incluso el juez está institucionalmente obligado a subordinar el objetivo de hallar la verdad a la necesidad de llegar a una decisión en el plazo señalado, es decir, de dictar sentencia en el plazo adecuado. La disputa como medio de realización estratégica de estos fines definidos por una distribución de roles no constituye discurso alguno. Un discurso está más bien bajo la pretensión de una búsqueda cooperativa de la verdad, es decir, de una comunicación en principio irrestricta y exenta de coacción, que sólo sirva al fin del entendimiento, siendo el entendimiento un concepto normativo que es menester definir contrafácticamente [23]. El discurso no es una institución, es la contrainstitución en absoluto. De ahí que tampoco se lo pueda entender como «sistema», pues sólo funciona a condición de que quede en suspenso de la necesidad de tener que obedecer a imperativos funcionales.

Este momento, Luhmann trata de aprehenderlo como la aportación específica consistente en *mantener* la complejidad. Sólo que la conservación de la complejidad, la transformación de las experiencias en estados de cosas hipotéticos, acerca de los que, suspendiendo el juicio sobre su existencia, podemos entendernos, va ligada al discurso como forma de discusión que sólo emancipándose de la coac-

---

[23] Cfr. «Vorbereitende Bemerkung zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en: HABERMAS, LUHMANN (1971), p. 101 ss.

ción que sobre nosotros ejerce la realidad impeliéndonos a decidir en situaciones de incertidumbre, puede rendir aquello que específicamente la distingue. Luhmann, en cambio, sólo puede entender a su vez esa conservación de la complejidad en términos funcionalistas como aumento de las operaciones selectivas de los sistemas de acción. La conservación de la complejidad, Luhmann no puede pensarla como una operación *complementaria* de la de reducción de la complejidad del mundo, sino sólo como su modo más eficaz. Pero entonces no puede mantenerse la diferencia introducida inicialmente entre sentido e información ni defenderse el sentido como un atributo *específico* de los sistemas de acción. El sentido como concepto básico de la comunicación lingüística cotidiana no define ni una forma de reducción de la complejidad, ni tampoco provee a la conservación de esta última; esta categoría rompe más bien el marco de la teoría de sistemas, porque remite a la simple y virulenta dependencia de la acción comunicativa respecto del discurso dejando con ello claro que los sistemas de acción sólo pueden funcionar como tales en la medida en que son más que sistemas de adaptación —a saber: sistemas de comunicación en el medio del lenguaje natural. Luhmann define la función del sentido como una función de «indicación de, y control del acceso a, otras posibilidades». Pero este significado de apertura de un horizonte de posibilidades, Luhmann sólo puede mantenerlo haciendo extensiva la referencia sistémica de la función del sentido a plexos de acción comunicativa *susceptibles de justificarse y razonarse,* es decir, a comunicaciones cuyas implícitas pretensiones de validez pudieran someterse a juicio en los discursos. Luhmann no puede al cabo escapar al dilema al que intentó escapar buscando arrimo en una categoría prelingüística de sentido: o tiene que abandonar la categoría no reducida de sentido o tiene que abandonar el marco de la teoría de sistemas.

III. CONSTITUCION DEL MUNDO DE LA EXPERIENCIA, Y COMUNICACION LINGÜISTICA

La estrategia de introducción de la categoría de «sentido» no es unitaria en Luhmann. Dos tendencias parecen pugnar entre sí. Por un lado, Luhmann propende a situar la constitución del sentido en la vivencia; por otro, afirma que vivencia y acción son dos modos de una competencia subyacente de sentido, que tienen ambos el mismo rango.

El recurso a la «irrenunciable presencia de la vivencia *constituidora de sentido,* cuyo cumplimiento, preparado por el futuro y asegurado y sostenido por el pasado sólo puede tener lugar en el presen-

te»[1], ofrece en primer término a Luhmann la ventaja de poder conectar con los análisis fenomenológicos de Husserl acerca del sentido y de poder partir de un preconcepto no-funcionalista de sentido. De este modo, contra la coacción ejercida por la estrategia conceptual funcionalista puede en primer lugar hacer plausible que el sentido sirve a la conservación de la complejidad. Pues en la vivencia tratamos la reducción de la complejidad como dada; la vivencia no hace más que conservar la complejidad del mundo «reducida de forma ajena a ella». Pero este planteamiento tropieza con dos dificultades. Si, como hace Luhmann, la constitución del sentido queda desligada de la relación de intersubjetividad de sujetos que se reconocen mutuamente y queda situada prelingüísticamente en la subjetividad de la vivencia, se plantea el problema de la «recepción» de una complejidad dada ya en forma reducida. Ciertamente que para este problema de la transmisión de operaciones selectivas de otros sistemas (es decir de la recepción de la complejidad reducida sin necesidad de reiterar los pasos de las operaciones reductivas ya efectuadas) Luhmann tiene inmediatamente dispuesto un concepto sistémico. A ello sirven entre otras cosas medios de transmisión tales como el poder, el amor, la verdad, el dinero, etc[2]. Pero esta concepción desarrollada en el marco de referencia de las teconologías de transmisión de noticias, en que la operación de transmisión se entiende como un transporte de partículas, no tiene más remedio que errar el proceso de comunicación mediada por el sentido, *a la cual,* como el propio Luhmann ve, le subyace ya la *comunidad de significados intersubjetivamente compartidos.* En cuanto el sentido queda expulsado del plano de la intersubjetividad y aislado en la cuarentena de la vivencia, para servir allí a la conservación de la complejidad, la transmisión de la complejidad ya reducida se convierte en un problema ulterior para cuya solución no puede hacerse ya específicamente uso del concepto de sentido. Esto contradice la propia concepción de Luhmann «de que toda comunicación *presupone dado y no transmite* el sentido en que pueden articularse las sorpresas informativas»[3]. La segunda dificultad se sigue de que el desplazamiento de la constitución del sentido a la vivencia establece una separación entre la estructuración por vía de sentido de un mundo de experiencias posibles y la ejecución de la reducción de la complejidad del mundo, ejecución que queda ahora reservada a la acción. Si la vivencia se limita a recibir la complejidad del mundo reducida de forma ajena a ella, el lugar de la constitución del sentido no es idéntico al lugar de las operaciones selectivas. Mas por otro la-

---

[1] LUHMANN, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), p. 59.
[2] «Soziologie als theorie sozialer Systemen», loc. cit., pp. 126 ss.
[3] LUHMANN, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), p. 43.

do la construcción de sistemas de interpretación estructurados por vía de sentido apenas puede pensarse, sino como operación selectiva.

De ahí que Luhmann dé preferencia a otra manera de ver las cosas, la cual «sitúa el punto de partida categorial de la teoría sociológica en el concepto de sentido y deduce de él la vivencia y la acción como formas de reducción de igual rango, funcionalmente equivalentes, pero de distinta especie»[4]. El sentido es constituido entonces por igual, pero no del mismo modo, por la vivencia y por la acción; en ambos casos sirve a la reducción de la complejidad del mundo. Bien es verdad que el sentido «vivenciado» viene reducido de forma ajena a la vivencia (es decir, nace de la recepción de un trabajo de reducción ya efectuado), y que el sentido de la acción es un sentido autorreducido, es decir, surge de operaciones propias del sistema. A consecuencia de esta manera de ver las cosas, del concepto de sentido constituido por la vivencia se elimina el momento esencial de conservación de la complejidad; la vivencia se considera ahora como una forma de reducción de la complejidad. La asunción de operaciones de selección ajenas puede hacer a la conservación de un sistema el mismo servicio que el tratamiento de la complejidad del mundo mediante operaciones de reducción propias. La vivencia y la acción se consideran como formas de reducción funcionalmente equivalentes. Voy a mostrar primero que esta concepción no permite, como quisiera Luhmann, acoger en los conceptos básicos de la sociología el resultado de las teorías del mundo de la experiencia planteada en términos de constitución de los objetos de la experiencia (1). La teoría sistémica es incompatible, así con el planteamiento de una teoría del mundo de la experiencia, planteada en términos de constitución de los objetos de la experiencia, como con el planteamiento complementario que es una teoría de la sociedad planteada en categorías de comunicación. En este contexto surgen a Luhmann otras dos dificultades: la correspondencia entre individuo y sociedad y la separación de hechos y normas (2).

1. Si, como Luhmann afirma, entre vivencia y acción se da una correspondencia funcional en lo que se refiere a sus operaciones reductoras de la complejidad, entonces vivencias y acciones pueden sustituirse las unas por las otras. Los límites entre ambas formas de reducción no son ciertamente arbitrarios, pero sí variables. El cambio en la proporción relativa entre vivencias y acciones en un sistema sólo tiene como límite su practicabilidad: «Sería posible, pero extremadamente inadecuado, construir el sentido de las cosas perceptibles

[4] *Ibíd.*, p. 79.

como series de acción de los sujetos que en cada caso tienen que ver con esas cosas; hay temas en que durante plazos muy largos resulta constantemente ventajoso vivir o tratar el procesamiento de sentido como vivencia y no como acción... En principio puede partirse, pues, de una equivalencia funcional entre las formas de reducción que son la vivencia y la acción...»[5].

Ahora bien, Luhmann sólo puede afirmar la equivalencia funcional entre vivencia y acción si ambas categorías pueden definirse con independencia la una de la otra. Es claro que Luhmann se atiene a los conceptos filosóficos de la tradición al poner la vivencia y la experiencia del lado de las operaciones cognitivas y la acción del lado de la praxis. En el conocimiento nos atenemos a la realidad que nos está dada (recepción de una complejidad ya reducida), en la praxis conformamos la realidad (elaboramos la complejidad del mundo). Luhmann presupone esta oposición entre conocimiento y acción, para hacer después la afirmación poco convencional de que son funcionalmente equivalentes. Pero justo esa contraposición tradicional no resiste un análisis del mundo de la experiencia, cuando tal análisis se plantea en términos de constitución de los objetos de la experiencia. No puedo efectuar aquí ese análisis y me remito al mencionado estudio de Wellmer sobre causalidad y explicación. Interesantes puntos de vista se encuentran en la interpretación que Kambartel hace de Kant[6]; y también es importante en este contexto la teoría de la protofísica de P. Lorenzen[7]. En los mencionados estudios se perfila una teoría de la constitución, en que la construcción de un mundo de objetos de la experiencia posible se hace derivar de una interacción sistemática entre recepción sensorial, acción y representación lingüística. Si sustituimos la expresión «vivencia» tan cargada siempre de vagas asociaciones (y no olvidemos que, según el propio Luhmann, la vivencia, si no una estructura simbólica —Dilthey—, sí ha de tener al menos una estructura intencional —Husserl—) por las expresiones unívocamente cognitivas «experiencia» y «opinión», entonces cabe señalar al menos la dirección en que criticar la idea tradicional de una oposición entre conocimiento y acción.

Nuestra experiencia mediada por los órganos de los sentidos es una experiencia sensorial o, construyendo sobre la experienca sensorial, una experiencia comunicativa. La experiencia sensorial conduce a la percepción de cosas, sucesos o estados que atribuimos a las cosas (vemos que algo se encuentra en un determinado estado). La experiencia

---

[5] *Ibíd.*, p. 78.

[6] F. KAMBARTEL, *Erfahrung und Urteil*, Frankfurt, 1968.

[7] P. LORENZEN, *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1968: K. LORENZ y J. MITTELSTRASS, Introducción a H. DINGLER, *Die Ergreifung des Wirklichen*, Frankfurt, 1969, también: P. JANICH, *Die Protophysik der Zeit*, Mannheim, 1969.

comunicativa, que construye sobre la experiencia sensorial, conduce, a través de percepciones, a la comprensión de personas, manifestaciones o estados que atribuimos a las personas («vemos», es decir, entendemos que alguien se encuentra en un determinado estado). Luhmann nota que las experiencias tienen contenidos informativos porque, y en la medida en que, nos sorprenden, es decir, defraudan o modifican expectativas estabilizadas acerca de los objetos. Esos trasfondos de la sorpresa, sobre los que cobran relieve las experiencias, son las opiniones acerca de los objetos con que hacemos experiencias. Las opiniones acerca de los objetos de la experiencia podemos expresarlas, pero sólo en oraciones de una determinada forma. Las oraciones descriptivas de contenido empírico pertenecen a un lenguaje con una determinada gramática: o al lenguaje de cosas y sucesos o a un lenguaje intencional que junto a expresiones para cosas y sucesos permite también expresiones relativas a personas y a sus manifestaciones. Si analizamos la sintaxis de estos lenguajes, nos topamos con categorías que estructuran de antemano el ámbito objetual de la experiencia posible. Y para poder formar preconcepciones acerca de los objetos de la experiencia, que puedan ser defraudadas por las experiencias, tenemos de antemano que suponer lo que constituye a los objetos de la experiencia posible en general: las estructuras generales de un ámbito objetual. Suponemos en lo que respecta a nuestras experiencias sensoriales un ámbito objetual de cuerpos en movimiento, y en lo que respecta a nuestras experiencias comunicativas un ámbito objetual de sujetos hablantes y agentes capaces de expresarse a sí mismos (ámbito éste que está siempre coordinado con el ámbito de los objetos perceptibles). Los ámbitos objetuales representan sistemas de categorías en que han de poder organizarse las experiencias posibles y también formularse como opiniones. En el caso de la organización de nuestra experiencia con los objetos podemos representarnos esos conceptos básicos como esquemas cognitivos, y en el caso de la formulación de opiniones acerca de objetos de la experiencia podemos representárnoslos como categorías semánticas. Es evidente que la conexión entre estos dos planos de la experiencia y el lenguaje viene establecida por la acción y, por cierto, por la acción instrumental o la acción comunicativa.

Es lo que queda de manifiesto cuando estudiamos las reglas conforme a las cuales utilizamos nombres y descripciones definidas para identificar objetos. Para ello nos apoyamos en expresiones cuantitativas (numerales) y en términos singulares de espacio, tiempo y sustancia. Para que el sistema de denotación lingüística pueda también funcionar en el contexto de la experiencia, es decir, para que permita la identificación de objetos, tenemos que dominar determinadas operaciones. La aplicación correcta de los numerales exige el dominio de las reglas constructivas de la aritmética. La aplicación exacta de las

expresiones deícticas de espacio, tiempo y sustancia exige, cuando se trata de cuerpos en movimiento, operaciones básicas de medida de espacios, tiempos, y masas. En ellas nos atenemos a exigencias ideales que fijan la gramática del juego de lenguaje de la medición física. Cuando se trata de personas y de sus manifestaciones, sólo podemos emplear las correspondientes expresiones deícticas basándonos en nuestra competencia comunicativa. Tenemos que dominar las reglas pragmático-universales[8], con cuya ayuda creamos situaciones de habla posible. Pues un sujeto capaz de lenguaje y de acción o una de sus manifestaciones sólo pueden identificarse en último término en el plano de la intersubjetividad misma, hablando con el sujeto o actuando con él.

A las reglas de la protofísica, por un lado, y de la pragmática universal, por otro, las satisfacemos en forma de un operar simbólico; estas operaciones constituyen, por así decirlo, la infraestructura de las macroactividades de nuestra práctica cotidiana. Constituyen la infraestructura de nuestra acción, así de la acción instrumental como de la interacción; pues para poder deducir reglas técnicas y normas de acción basta completar las reglas de la protofísica y de la pragmática universal con una categoría más: con la categoría de causalidad. Sin ella, incluso queda incompleto el sistema de denotación lingüística, si bien las diversas representaciones lingüísticas de la relación causal no pertenecen a la clase de las expresiones deícticas. Siguiendo a Sellars, Wellmer analiza la causalidad basándose en la lógica del empleo de predicados disposicionales. La causalidad es la categoría que nos permite poner los objetos de la experiencia bajo la idea de una conexión conforme a leyes: todo suceso, toda manifestación, todo estado ha de poder entenderse como efecto de una causa. Esta suposición de un enlace legaliforme entre cosas y entre sucesos en general sólo tiene sentido en el círculo de funciones de la acción instrumental; y la correspondiente suposición de motivos de las manifestaciones o emisiones sólo tiene sentido en el modelo de la acción comunicativa pura. Y por cierto, las generalizaciones causales implican simultáneamente una promesa de que es posible encontrar para las explicaciones singulares fundamentaciones discursivas, es decir, explicaciones teoréticas.

Aquí hemos de conformarnos con estas someras indicaciones para hacer plausible la afirmación de que efectuamos la constitución de los objetos de la experiencia posible reflejando en la gramática de los correspondientes lenguajes empíricos esquemas cognitivos como son la causalidad, el espacio, el tiempo y la sustancia, según rigen en el círculo de funciones de la acción instrumental, o conforme al modelo

[8] Cfr. HABERMAS, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), pp. 101 ss.

de la acción comunicativa pura. Utilizando terminología kantiana, podemos también decir que «esquematizamos» las formas de intuición y las categorías del entendimiento en plexos de acción posible. A diferencia de Kant, afirmamos que se da una esquematización diferente en los plexos de acción instrumental *y* en los de acción comunicativa.

Si por un instante partimos de que tal teoría de la experiencia, planteada en términos de constitución de los objetos de la experiencia, puede desarrollarse convincentemente, no es posible mantener la afirmación de una equivalencia funcional entre vivencia y acción. Se dan, ciertamente, relaciones de sustitución entre *oraciones* descriptivas u opiniones acerca de regularidades empíricas de la forma: «siempre que *x*, entonces *y*», por un lado, y las correspondientes *acciones instrumentales,* por otro, que producen el estado *y*, generando el estado *x*. Esa oración puede entenderse como formulación de la regla o de la intención que guía la operación que se corresponde con esa oración. Y algo análogo cabe decir para la acción comunicativa. Pero una relación de sustitución entre *experiencias* que hacemos con los objetos, y *acciones,* no puede haberla, si es cierto que sólo constituimos los objetos de la experiencia posible en el sistema de referencia de las acciones. La cognición se debe a una cooperación de experiencia, lenguaje y acción, mientras que la teoría, que suministra fundamentaciones, se basa en discursos en los que ni podemos experimentar algo ni actuar. Los resultados de la cognición, es decir, las experiencias referidas a la acción son transmisibles como información. La información es la forma de almacenamiento y transporte de cogniciones; en los sistemas que se hallan sometidos a las coacciones de la acción, la cognición y la información, a diferencia de la fundamentación discursiva, sirven a la reducción de la incertidumbre, es decir, a la reducción de la complejidad del mundo. Pero en la información, al igual que en la cognición, queda ya expresada la referencia a la acción: las operaciones por las que los sistemas sociales proveen a su propia conservación no pueden asignarse alternativamente a uno de esos dos modos que son la vivencia *o* la acción, antes sólo producen una reducción de la complejidad mediante la cognición y la acción tomadas *conjuntamente,* es decir, mediante decisiones informadas y mediante un operar apoyado en la experiencia.

Luhmann yerra la relación de cognición y acción porque no establece separación alguna entre el planteamiento en términos de teoría de la constitución de los objetos de la experiencia y el planteamiento en términos de teoría de la comunicación y por consiguiente tampoco puede referir ambos planteamientos el uno al otro de forma adecuada. Esto se ve claro en su propuesta de distinguir en la vivencia una dimensión objetiva, otra social y otra temporal. Me voy a referir a la discusión que hace Luhmann de la dimensión temporal de la vivencia, porque a propósito de esa dimensión es fácil exponer la esquema-

tización del tiempo en dos plexos diferentes de acción. Luhmann parte de una distinción fenomenológica: la temporalidad y situación temporal de la vivencia constituyente, la contrapone Luhmann a la temporalidad y situación temporal del sentido constituido. En esta distinción penetran motivos que fueron desarrollados en los estudios de Bergson acerca del tiempo, y después en los de Husserl, Hartmann y Heidegger: «El sentido constituido, en tanto que suceso, está referido a un tiempo objetivamente fijo, sobre el que la vivencia subjetiva se mueve y avanza, transformando su futuro de ella en pasado. Las cualificaciones como futuro o como pasado son, según esta forma de ver las cosas, puramente subjetivas, pues en realidad el tiempo no tiene más propiedad que la irreversibilidad. Por el contrario, en la permanencia de la vivencia siempre presente sólo podemos penetrar con el pensamiento si se considera a la vivencia como fija, y a los sucesos constituidos por vía de sentido como fluyentes. Ambas versiones del tiempo son posibles e igualmente justificadas» [9]. Si se desliga el análisis del tiempo de su vinculación a una fenomenología de la vivencia del tiempo y en vez de eso se intenta aclarar, en términos de una teoría de la constitución de los objetos de la experiencia, la estructura temporal de los objetos de la experiencia posible, las dos versiones del tiempo que Luhmann distingue pueden hacerse corresponder con distintas esquematizaciones de la acción.

Las cosas y sucesos se mueven en el tiempo susceptible de medición física. A la forma de objetividad de los cuerpos en movimiento pertenece, junto con el espacio euclídeo, un continuo abstracto de puntos temporales como dimensión de la medición del tiempo. Los objetos de la experiencia sensorial tienen que poder ser identificados como puntos espacio-temporales. Las personas y sus manifestaciones se mueven en horizontes temporales susceptibles de serles imputados biográfica e históricamente. A la forma de objetividad de las personas susceptibles de expresarse a sí mismas pertenecen, junto con el espacio social (de la relación intersubjetiva entre sujetos que comunican unos con otros en un lenguaje natural), las perspectivas (centradas en el presente) sobre un pasado y un futuro interpretados como contextos de acción. Los objetos de la experiencia comunicativa tienen que poder ser interpretados en su identidad como yoes: «En el horizonte del tiempo la identidad (de los objetos de la experiencia) puede determinarse o bien por puntos temporales datables o por intervalos de tiempo... Pero la identidad puede también ser referida a la duración (durée!) de la vida de la conciencia con sus horizontes fijos de futuro y pasado...» [10]. Esta doble esquematización del tiempo

[9] LUHMANN, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), pp. 59 s.
[10] *Ibíd.*, p. 60.

tiene que ver con que, por un lado, hacemos experiencias con objetos que podemos manipular en el círculo de funciones de la acción instrumental, y, por otro, hacemos experiencias unos con otros al salirnos al encuentro en el plano de la intersubjetividad. Pues en la acción comunicativa *entiendo* a las personas y sus manifestaciones en el sentido de que hago experiencia de lo que fácticamente acaece en el plano de la intersubjetividad. Tanto quien comunica conmigo, como todo lo perceptible en que simbólicamente se expresa, son para mí *objeto de experiencia.* Pero este mismo objeto de experiencia puede convertirse asimismo en *objeto o tema de una comunicación.* Entonces es expuesto con ayuda de oraciones asertóricas. En la comunicación, el objeto de experiencia expuesto aparece en el plano de los objetos acerca de los que hablamos y no en el plano de la intersubjetividad de quienes hablan entre sí. Bien es verdad que en este diálogo puedo hacer a mi vez una experiencia comunicativa; pero ésta no puede ser simultáneamente objeto o tema de la comunicación. En cualquier caso la forma del lenguaje intencional en el que comunico acerca de objetos de la experiencia del tipo de las personas y sus comunicaciones indica que a estos objetos sólo puedo *identificarlos* en el plano de la intersubjetividad, es decir, hablando con ellos y actuando conjuntamente con ellos.

Voy a resumir las consideraciones que venimos haciendo. En lo tocante a la constitución del mundo de la experiencia distinguimos dos ámbitos objetuales (cosas, sucesos; personas, manifestaciones de las personas), a los que podemos hacer corresponder diferentes modos de experiencia (sensorial, comunicativa), dos formas distintas de lenguaje empírico (lenguaje físico y lenguaje intencional) y dos tipos de acciones (instrumental, comunicativa). Es claro que la *doble* constitución de los objetos de la experiencia tiene que ver con nuestra capacidad de comunicar en el lenguaje ordinario. Pues las experiencias comunicativas relativas a las personas y a las manifestaciones de éstas sólo las hacemos en el plano de la intersubjetividad del entendimiento lingüístico. Y si bien la gramática de ambos lenguajes empíricos es relevante para la formación de los ámbitos objetuales, la estructura de la comunicación en el lenguaje ordinario ha de poder determinarse de entrada con independencia de la estructura del mundo de la experiencia.

La comunicación lingüística está sujeta a la condición de una simultánea *metacomunicación:* sólo podemos entendernos con oraciones de contenido proposicional acerca de objetos de la experiencia si esas oraciones aparecen en actos de habla con que mutuamente nos entendemos acerca del sentido pragmático del habla. A continuación hemos distinguido dos formas de comunicación: acción comunicativa y discurso: la interacción lingüísticamente mediada vincula el habla y la acción de suerte que también el habla adopta el carácter de

acciones (actos de habla) y de regulaciones de la acción (informaciones). En la acción comunicativa el rol ilocucionario queda fijado en el plano metacomunicativo en que hablamos unos con otros. El contenido proposicional de la oración subordinada contiene sólo la información que determina el *contenido* del acto de habla ejecutado en el plano de la intersubjetividad. Para el plexo de interacción es determinante la cuestión de si A da a B una orden, le hace una promesa o le hace una advertencia; pero el contenido proposicional puede ser el mismo en los tres casos. En cambio, en el discurso, lo que se tematiza es la validez del contenido proposicional, mientras que el papel ilocucionario permanece fijo: éste sirve siempre a un mismo fin, es decir: al hallazgo de la verdad. El plexo de interacción en que el discurso está inserto, pierde para el discurso su eficacia; queda virtualizado. (Es lo que Luhmann llama la dimensión objetiva). En el discurso el mundo de los objetos con los que hacemos experiencias al actuar instrumental o comunicativamente, y acerca de los que nos intercambiamos informaciones en la acción comunicativa, queda convertido en un sistema de estados de cosas, lo que quiere decir: de hechos que pueden existir o pueden no existir. Las restricciones que impone el mundo de la vida quedan derogadas por medio de idealizaciones. Pues en el discurso suponemos contrafácticamente que se cumplen las condiciones de una comunicación irrestricta y exenta de coacción. Todos los sujetos racionales que han existido o puedan existir, tienen acceso a la comunicación como contemporáneos virtuales; y todos cuantos tienen acceso a la comunicación son considerados como sujetos racionales, no sometidos a ninguna coacción externa [11]. De ahí que la comprensión adopte aquí un papel metodológico distinto que en la acción comunicativa. La comprensión de oraciones versa aquí acerca de los nexos de sentido inmanentes al lenguaje, con independencia del contexto pragmático en que esas oraciones se emiten. (La comprensión empírica de manifestaciones o emisiones representa, en cambio, la experiencia de un acontecer fáctico).

Si de esta suerte establecemos una separación entre constitución del mundo de la experiencia y estructura de la comunicación en el lenguaje ordinario, entonces la acción comunicativa, en tanto que concepto básico de la sociología, puede precisarse desde *ambos* puntos de vista. La interacción abre por un lado un campo de *experiencia* comunicativa: la acción comunicativa exige que los sujetos que hablan entre sí y actúan conjuntamente se entiendan unos a otros y comprendan sus respectivas manifestaciones. La «comprensión» significa entonces una forma de empiria (lo mismo que la observación). Por otro lado, las interacciones son simultáneamente parte de la comuni-

[11] HABERMAS, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), pp. 101 ss.

cación en el lenguaje ordinario, y ello no como un proceso de experiencia, sino como un *proceso de comunicación:* en forma de acción comunicativa (acción comunicativa en la que, como veremos, queda «inserta» la acción racional con arreglo a fines) se «constituye» la sociedad [12].

La función del «sentido» hemos de aprehenderla de forma distinta según se considere, o bien (a) lo que obran la cognición, la acción y el lenguaje empírico en orden a la «constitución» de un mundo de experiencia, o bien (b) lo que obra la acción comunicativa en orden a la «constitución» de la sociedad como proceso de comunicación, o bien (c) lo que obra el discurso en orden a la fundamentación o justificación de las pretensiones de validez que implica siempre el «sentido» simbolizado. Estas *diferencias estructurales* en la organización de los sistemas socioculturales mediados por el sentido quedan eliminadas cuando se opera con la simple *dicotomía de vivencia constituidora de sentido y acción gobernada por el sentido.* Voy a discutir dos consecuencias que se siguen de esta conceptuación de tan escaso alcance.

2. La relación entre individuo y sociedad, tan discutida en la vieja sociología se refiere a un problema de demarcación que hoy vuelve a plantearse en la cuestión de cómo se relacionan entre sí el sistema psíquico y el sistema social. Luhmann se niega con muy buenas razones a tomar las dos formas de reducción mediada por el sentido, es decir, la vivencia y la acción, como criterio de división, es decir, co-

---

[12] Como forma del proceso vital que es la sociedad, la acción comunicativa depende, por un lado, de una constitución previa del mundo de la experiencia; pues en las interacciones intercambiamos informaciones acerca de los objetos de la experiencia, así sobre las cosas y sucesos como sobre las personas y sus manifestaciones, informaciones que dirigen nuestra acción. Por otro, la acción comunicativa se ve remitida al discurso; pues las interacciones suponen la validez tanto de las normas de acción a las que se ajustan como también de los contenidos proposicionales de los actos de habla que son parte de la acción comunicativa —y estas pretensiones de validez sólo pueden basarse en que en caso necesario pueden ser resueltas o rechazadas discursivamente.

El problema del tránsito de las acciones a los discursos y de los discursos a las acciones no puedo tratarlo aquí sistemáticamente, si bien en él se oculta el problema tradicional de la unidad de razón teórica y razón práctica. La iniciación e interrupción de los discursos pueden tener lugar bajo las coacciones de la acción; por otra parte, estas decisiones, que manifiestamente no pertenecen directamente al sistema de acción ni directamente al discurso, se mueven en un tercer plano, pueden también problematizarse, sustraerse a las coacciones de la acción y convertirse en objeto del discurso. La dimensión: instrumentalización de los discursos para los problemas de la acción *versus* justificación discursiva de las decisiones sobre la iniciación e interrupción de discursos es de gran importancia para la valoración del estado evolutivo de los sistemas sociales. El problema de la unidad de teoría y praxis se plantea ahora en forma de una adecuada complementariedad entre acción y discurso.

mo si la sociología tuviera que ver con sistemas que procesan acción y la psicología con sistemas que procesan vivencias: «Se debe partir más bien de un campo de vivencia y acción constituidor de mundo, campo en el cual pueden después identificarse personalidades y sistemas sociales como plexos diversamente estructurados de vivencia y acción seleccionadas» [13]. Los sistemas psíquicos y los sistemas sociales se distinguen, por tanto, por la específica relación que establecen entre las dos formas de reducción que son la vivencia y la acción. Ciertamente que Luhmann parece propender a la idea, muy difundida entre los cibernéticos filosofantes, de una estratificación de sistemas (por ejemplo Boulding, *The image),* según la cual el sistema social representa frente al psíquico una forma superior de organización de la vida. Los sistemas sociales parecen servir primariamente «para ejercer operaciones de reducción que van más allá de la capacidad de la conciencia individual, es decir, para aumentar el potencial de selección de ésta» [14]. Para Luhmann la distinción estriba en que los sistemas psíquicos pueden deslindarse como unidad de una biografía por referencia a la identidad de un yo, mientras que los sistemas sociales carecen de esta nota identificadora o de otra comparable; «Los sistemas sociales sólo cobran su identidad por una combinación inteligible del sentido que los agentes atribuyen a sus acciones, es decir, porque se ve que la acción de A guarda con la acción de B una relación de sentido. Sólo como plexos de acciones trabadas entre sí se deslindan los sistemas sociales de su entorno» [15].

Pero si se tiene en cuenta que la identidad de los sujetos capaces de lenguaje y de acción sólo se forma sobre el plano de la intersubjetividad en la relación con otros sujetos, se torna cuestionable la identidad del yo como criterio de demarcación. La identidad del yo representa siempre una relación triádica. En la relación de intersubjetividad generada por los actos de habla, los sujetos sólo pueden afirmar los unos frente a los otros su diversidad e individualidad absolutas en la medida en que simultáneamente reconocen mutuamente su identidad como miembros de una particular comunidad de comunicación, y mantienen su común no-identidad frente a otras comunidades de comunicación, asimismo particulares. Identidad del yo e identidad del grupo, identidad del propio grupo e identidad de los grupos extraños, se forman uno actu. De ahí que en cuanto elegimos un enfoque que tenga presente en términos de teoría de la comunicación la estructuración simbólica de la sociedad, no tenga sentido la separación analítica entre sistema psíquico y sistema social. Toda unidad elemental

---

[13] LUHMANN, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), pp. 81 ss.
[14] *Ibíd.*, p. 83.
[15] *Ibíd.*, p. 83.

de una sociedad entendida como proceso de comunicación viene determinada, al igual que la sociedad en conjunto, por la doble relación dialéctica de la cooriginaria afirmación de la identidad y la no-identidad: por un lado, por la relación del individuo con su grupo de referencia con el que se identifica y frente a cuyos miembros particulares hace valer simultáneamente su pretensión de individualidad; y por otro, por la relación de ese colectivo con otros grupos distintos, relación en que los miembros de cada grupo afirman su absoluta diversidad frente a los no miembros, a la vez que en abstracto se saben también unos con esos otros sujetos que pueden decirse «yo» a sí mismos [16]. La identidad del yo no puede establecerse sin la identidad del grupo, ni viceversa. Una sociología que acepte el sentido como concepto básico, no puede, por tanto, aislar el sistema social de las estructuras de la personalidad; es siempre también psicología social. El sistema de instituciones ha de abordarse siempre teniendo presente la represión que opera de las necesidades y el espacio de juego que deja a la individuación posible, y a la inversa, las estructuras de la personalidad han de abordarse teniendo presente el marco institucional y las cualificaciones de rol, es decir, las estructuras conforme a las cuales los individuos se tornan capaces de moverse en ese marco. La operación abstractiva por la que separamos sistemas sociales y sistemas psíquicos, no debería cortar la fundamental relación de intersubjetividad que se da entre los sujetos capaces de lenguaje y de acción.

Otra consecuencia que se sigue de la supuesta equivalencia funcional entre vivencia y acción, me parece aún más importante. Si la vivencia y la acción representan formas en principio intercambiables de reducción mediada por el sentido, entonces los sistemas sociales tienen en principio la opción de comportarse cognitivamente o de proceder a cambiar el entorno. Pueden decidirse a seguir una estrategia de aprendizaje o de no aprendizaje. En el primer caso el sistema forma expectativas cognitivas que se orientan a la vivencia y que en caso de desengaño pueden revisarse; en el segundo, desarrolla expectativas normativas que se orientan a la acción y cuya validez se mantiene contrafácticamente incluso en caso de desengaño. Las expectativas revisables en función de la experiencia son opiniones acerca de los objetos de la experiencia. Las expectativas estabilizadas contrafáctica-

[16] La misma estructura subyace a todos los sistemas morales; sin embargo, éstos cambian en la dimensión particularismo/universalismo. Las morales universalistas se refieren a los dos miembros extremos con la suposición de la absoluta diversidad y la absoluta igualdad de todos los individuos que potencialmente pueden comunicar entre sí: mientras que las morales particularistas se refieren a los dos miembros intermedios con la suposición de la absoluta diversidad del propio grupo frente a todos los demás colectivos.

Cfr. también más abajo, sección V.

mente descansan en decisiones orientadas a valores. Pues bien, Luhmann, en virtud de la equivalencia funcional de vivencia y acción, tiene que afirmar que ambos tipos de expectativas, dentro de los límites que resulten convenientes, son sustituibles entre sí: también ellas son funcionalmente equivalentes para la conservación del sistema [17]. A la alternativa habitual entre hechos y normas subyace una contraposición entre ser y deber, absolutizada en términos ontológicos. Luhmann es de la opinión de que la dicotomía entre hechos y normas representa en realidad alternativas de interpretación entre las que el sistema puede decidir. No «hay» hechos, sino que un sistema durante un determinado tiempo puede fijar un conjunto de sucesos contingentes considerándolo como el contenido de la realidad; a ese contenido ha de adaptarse después por vía de información; pero en otros momentos el mismo sistema puede considerar oportuno hacer rebotar ese mismo conjunto de sucesos contingentes contra un conjunto de normas sostenidas contrafácticamente; es decir, puede pasar de la orientación cognitiva que caracteriza a la «vivencia» a la orientación normativa que caracteriza a la «acción» y verse entonces obligado a ignorar los desengaños, o a neutralizarlos o eliminarlos por vía de interpretación [18].

Si se parte de la equivalencia funcional de vivencia y acción esta tesis es consecuente; pero es incompatible con una teoría del mundo de la experiencia planteada en términos de constitución de los objetos de la experiencia, según la cual la realidad (como suma de todos los estados de cosas que son el caso) se caracteriza por excluir la alternativa de aprender o no aprender. Los sistemas de acción sólo tienen frente a la realidad la alternativa, o bien de desarrollar expectativas cognitivas que se revisen mediante la experiencia, o de fracasar acerca de la realidad; no cabe equivalente funcional alguno. Como el trabajo socialmente organizado es la base de todo sistema social, ha habido desde siempre un ámbito profano delimitable, que, sin más alternativa, ha obligado a desarrollar expectativas cognitivas, se trata del ámbito de la acción instrumental. La acción instrumental se rige por reglas técnicas que descansan en un saber empírico. Puesto que el ámbito objetual de las cosas y sucesos se constituye en el círculo de funciones de la acción instrumental, las opiniones acerca de las cosas y sucesos implícitamente están siempre referidas a la acción; corresponden a reglas técnicas para la organización «racional con arre-

[17] «Normen in soziologischer Perspective», en: *Soziale Welt* 1969, H. 1, pp. 34 ss.

[18] Luhmann piensa que la diferenciación de campos de expectativas puramente cognitivas o puramente normativas contiene altos riesgos y por tanto sólo pudo producirse cuando la sociedad global alcanzó un alto grado de diferenciación estructural. En las sociedades primitivas la forma dominante de estabilización de expectativas sería una mezcla de ambos estilos (*Ibíd.*, p. 36).

glo a fines» de los medios adecuados. Si las opiniones son falsas y las reglas técnicas inútiles, la acción instrumental que las aplica no alcanzará lo que apetece; fracasará ante la realidad. Sólo podrán evitarse más desengaños revisando las expectativas, pero en modo alguno sustituyendo las expectativas revisables por expectativas normativas o las reglas técnicas por normas de acción. Las normas de acción regulan la acción comunicativa. Su validez se basa, no en un saber empírico acerca de cosas y sucesos, sino en el reconocimiento intersubjetivo por parte de sujetos capaces de lenguaje y de acción. Un comportamiento desviante que quebranta las normas vigentes provoca sanciones, pero no fracasa ante la realidad como el comportamiento incompetente de quien quebranta reglas técnicas válidas.

Los sistemas de acción no tienen la posibilidad de optar entre expectativas cognitivas y expectativas normativas; al contrario, el desarrollo de expectativas cognitivas es siempre signo de que, en vista de los fracasos ante la realidad, esos sistemas no tuvieron otra elección que atenerse a cogniciones referidas a la acción y a reglas técnicas válidas en lugar de insistir en normas impuestas e intersubjetivamente reconocidas. Luhmann no distingue entre acción instrumental e interacción porque no separa la dimensión del mundo de la experiencia constituido y referido a la acción y la dimensión de la comunicación en el lenguaje ordinario. Y sobre todo, la supuesta equivalencia funcional entre vivencia y acción le impide formular un concepto de verdad que permitiese decidir acerca de la no equivalencia funcional entre acciones que se orientan por regularidades empíricas, de un lado, y acciones que se orientan por normas vigentes, de otro. Si la vivencia y la acción son funcionalmente equivalentes, entonces la verdad de las interpretaciones, de las afirmaciones y de las explicaciones y la rectitud de las justificaciones normativas no se mide por la susceptibilidad de fundamentación o justificación discursivas de las respectivas pretensiones de validez, sino sólo por las diversas funciones que esas pretensiones de validez pueden ejercer para la conservación del sistema. El que la acción basada en informaciones empíricas no pueda sustituirse arbitrariamente por una acción normativamente orientada es algo que sólo podemos explicar mostrando que sobre la pretensión de validez de las normas técnicas sólo puede resolverse en discursos técnico-empíricos y sobre la pretensión de validez de las normas de acción sólo en discursos prácticos (no pudiendo la lógica del discurso práctico reducirse a la del discurso teórico-empírico) [19]. No

[19] HABERMAS, en: HABERMAS, LUHMANN (1971), pp. 101 ss.
Aunque muy bien pudiera ocurrir que los discursos teórico-empíricos no pudiesen efectuarse con independencia de los discursos prácticos; pero esto no afectaría a la diferencia en la forma lógica de la argumentación.

es menester nos detengamos a exponer esto más por menudo, pues Luhmann tiene que empezar rechazando como algo sin sentido incluso la exigencia de una fundamentación discursiva de pretensiones de validez. La diferencia entre ser y querer, entre verdad y rectitud normativa, que por principio excluye la intercambiabilidad entre expectativas cognitivas y normativas no puede ser adecuadamente tematizada en una teoría de sistemas que elude en términos subjetivistas la problemática de la verdad [20].

IV. EL CONCEPTO SISTEMICO DE VERDAD Y LA FALSA UNIDAD DE TEORIA Y PRAXIS

La teoría de la verdad de Luhmann está concebida como respuesta a la cuestión funcionalista básica de cuál es la aportación de la «verdad» a la solución del problema de la conservación y de qué equivalentes funcionales hay para ella. La verdad es introducida como un medio de comunicación. Tiene la misma función que el poder, el dinero, el amor, la influencia y la confianza. Estos medios aseguran la transmisibilidad intersubjetiva de las operaciones selectivas entre individuos y grupos. Estos medios permiten transmitir sin pérdidas las reducciones ya efectuadas de la complejidad del mundo; son cintas transportadoras con certificado de garantía. Hemos visto cómo en los sistemas de acción surge este importante problema de transmisión. Si la vivencia y la acción son las dos formas alternativas de reducción, de que los sistemas de acción disponen, entonces tiene que haber dispositivos que aseguren la constancia de la complejidad del mundo reducida por la acción, cuando esa complejidad reducida es transportada a la vivencia. Este problema de la constancia es en el lenguaje tradicional el problema de la certeza del conocimiento. Pero, ¿puede reducirse la pretensión de validez aneja a la *«verdad» a exigencias de certeza?*

La teoría consensual de la verdad parece ofrecer un camino para ello. Llamamos verdadero a los enunciados cuya pretensión de validez ha de ser reconocida por cualquier persona racional: «La exigencia de que los verdaderos conocimientos debían ir acompañados de una certeza intersubjetivamente vinculante había llevado siempre aneja la nota de demostrabilidad, es decir, de una transmisibilidad segura del saber. Esto convida a definir funcionalmente la verdad como un medio de transmisión del sentido, que se distingue de forma específica de otros medios como son el poder, el dinero o el amor. La verdad

[20] Cfr. sobre esto una interesante consideración de LUHMANN en: *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, 1969, pp. 239 ss.

cobra su forma específica por el particular modo de sanción que funciona aquí como criterio de selectividad. La verdad no puede negarla nadie, sin mostrarse como un hombre carente de seso y conocimiento y quedar excluido con ello de la comunidad de hombres portadores del mundo, constituidores de sentido»[1]. Ahora bien, la teoría consensual de la verdad mantiene la pretensión normativa de validez universal de los enunciados verdaderos, ligando la verdad a un consenso alcanzado entre individuos *racionales*. Luhmann habla de individuos con seso y conocimiento. En otro lugar emplea el concepto de sujeto en un sentido enfático como fundamento jurídico en que estriba la pretensión de racionalidad: «Verdadera en sentido estricto es una comunicación a que cualquiera ha de asentir si no quiere exponerse al peligro de perder su calidad de *sujeto* (subrayado por Luhmann)»[2]. Es claro que el concepto de verdad no puede desligarse de determinadas idealizaciones. No todo consenso alcanzado fácticamente o que se alcance fácticamente puede constituir un criterio suficiente de la verdad de los enunciados. Pues de lo contrario, no podríamos distinguir entre un falso consenso y un verdadero consenso, o entre opiniones con una ingenua pretensión de verdad y el saber. Sólo atribuimos verdad a los enunciados de los que contrafácticamente suponemos que acabaría asintiendo a ellos cualquier sujeto responsable con tal que se tomara el tiempo suficiente para someter a examen sus opiniones en una argumentación irrestricta y exenta de coacción.

Pero esta pretensión normativa de validez universal no es tenida en cuenta por esa concepción de la verdad que entiende a ésta como un medio fiable de transporte de la complejidad ya reducida. Ciertamente que la verdad de los enunciados, en determinadas circunstancias, garantiza algo así como transmisibilidad intersubjetiva (al igual que el poder o la confianza, que motivan al reconocimiento de la validez de oraciones por medio de la coacción o la amenaza de sanciones, o por medio del amor y de la satisfacción de las necesidades de vinculación afectiva). Pero la comparación muestra que con la verdad de los enunciados asociamos una garantía que va mucho más allá de la garantía de constancia contra las perturbaciones a que pueda haberse sometido el proceso de transmisión, a saber: no sólo la expectativa de un reconocimiento inducido fácticamente (como en el caso del poder o de la confianza), sino la expectativa de un consenso que, bajo las condiciones de una situación ideal de habla, tendría que reproducirse una y otra vez. La función de la verdad no se agota en asegurar la transmisibilidad intersubjetiva, sino que, aparte de eso, garantiza la expectativa de un consenso fundado, lo cual quiere de-

[1] «Selbststeuerung der Wissenschaft», en: *Soz. Aufkl.*, loc. cit., p. 233.
[2] *Ibíd.*, p. 234.

cir: la expectativa de que la pretensión de validez de las interpretaciones, de las afirmaciones y de las explicaciones quedaría confirmada si entrásemos en un discurso; la expectativa, pues, de que la realidad es tal y como nos vemos llevados a suponerla en virtud de la validez de la correspondiente manifestación lingüística.

Ahora bien, Luhmann carece del punto de referencia del discurso. Al sólo poder distinguir entre la verdad y otros medios, como son el dinero y la confianza, por las relaciones entre la vivencia y la acción, tiene que borrar de la teoría consensual de la verdad la pretensión normativa. La universalidad de la validez de los enunciados verdaderos sólo puede expresarla mediante simples generalizaciones contrafácticas[3]. En cambio, el discurso o la situación ideal de habla en que habría de establecerse el consenso que pudiese valer como criterio de verdad, tienen que ser pensados como «irrestrictos» (en el sentido de una indiferencia frente a las restricciones temporales y espaciales) y «exentos de coacción» (en el sentido de una inmunidad contra las distorsiones provenientes de fuera o contra las coerciones dimanantes de las propias estructuras de la comunicación). Bajo estas *condiciones idealizadas* cualquiera que pueda participar en un discurso puede ser considerado racional. Luhmann, en cambio, sólo puede recurrir a generalizaciones *empíricas;* para poder articular el concepto de verdad en términos de relaciones vivencia-acción, no tiene más remedio que abandonar el suelo de la teoría consensual de la verdad. La racionalidad de los sujetos, que contrafácticamente habría de constituir la garantía de verdad del acuerdo a que entre ellos se llegue, Luhmann la identifica con las opiniones históricamente variables acerca de lo que en cada caso se ha considerado como un hombre racional, como un «hombre de seso y conocimiento». El concepto de verdad reducido a certeza se vuelve irremediablemente subjetivo: «El verdadero conocimiento resulta de por sí evidente para todos aquellos que pretenden a una humanidad vivencialmente relevante. Quien discute la verdad, no la desacredita a ella, sino que se desacredita a sí mismo. Quién, y para qué, entra en consideración como co-vivenciador, es algo que guarda relación con la estructura de la sociedad y que *no puede regularse con independencia de ella*»[4]. La verdad en el sentido de transmisión intersubjetiva se mide, pues, por criterios que varían con el sistema cultural de interpretación de la sociedad de que se trate.

Mas esta funcionalización del concepto de verdad conduce a aporías. Si dejo en suspenso la pretensión normativa que distingue entre

[3] «Gesellschaft», loc. cit., pp. 145 s.
[4] «Selbststeuerung der Wissenschaft», loc. cit., p. 233.

la verdad de los enunciados y la certeza subjetiva de que puedo fiarme de la pretensión de validez de los enunciados que considero verdaderos, entonces desaparece un criterio que es definitivo: pues en adelante ya no cabe distinguir entre pretensiones cuya validez descanza exclusivamente sobre su susceptibilidad de crítica y las pretensiones cuya validez reposa en la autoridad, en la confianza, en la coerción, en la utilidad o en cualquier otro aspecto de este tipo, las cuales excluyen la susceptibilidad de crítica. Las *pretensiones de validez susceptibles de crítica* se presentan como susceptibles de fundamentación. Las pretensiones de validez que descansan sobre la susceptibilidad de fundamentación son incondicionadas, pues son independientes del cumplimiento de determinadas condiciones contingentes (como son el establecimiento de una relación de poder o de confianza, la existencia de un interés o la eficacia de una necesidad); y esto es lo que constituye su carácter absoluto. Una teoría de la sociedad planteada en términos de comunicación, como la que he bosquejado, parte del supuesto básico de que la comunicación en el lenguaje ordinario genera pretensiones de validez de este tipo, de que, por tanto, todas las pretensiones ingenuas de validez de las opiniones y acciones descansan en su susceptibilidad de crítica y de que, por consiguiente, han de ser inmunizadas contra la crítica mediante dispositivos especiales cuando se quiere conservar el reconocimiento de su validez aun sin la posibilidad de someter esa validez a un examen discursivo. Frente a todas las estrategias objetivistas de investigación la peculiar ventaja de una sociología comprensiva estriba en poder entender el plexo simbólicamente estructurado de los sistemas sociales como *un plexo cuya facticidad descansa sobre pretensiones básicas, las cuales son tan susceptibles de crítica, es decir, tan atacables por la crítica, que necesitan de inmunización cuando se las quiere sustraer a ella.*

De esta ventaja se priva Luhmann con la funcionalización del concepto de verdad. Por un lado Luhmann procede en términos empiristas y trata los plexos de sentido socialmente constituidos como relaciones que sólo rigen fácticamente; pero por otro, toma en serio el sentido como concepto básico de la sociología y rechaza toda relación objetivista entre teoría y ámbito objetual. De ahí que la funcionalización de las pretensiones de validez repercuta también sobre la propia teoría de Luhmann. Si la verdad de los sistemas sociales ya no tiene la función de primar las pretensiones de validez incondicionadas sobre las meramente empíricas, entonces también las teorías, que se desarrollan en el subsistema de la ciencia institucionalizada, sólo pueden plantear ya pretensiones de validez en el sentido de logros en la reducción de la incertidumbre. Pero aplicada a su propia teoría, esta idea de Luhmann exige una autocomprensión ateórica de la teoría de sistemas, es decir, su identificación inmediata con la acción. Voy a mostrar que Luhmann no puede desarrollar sin contrade-

cirse esta interpretación practicista del *status* de su propia teoría (1). La misma aporía se repite en el plano metodológico cuando Luhmann intenta sustituir el procedimiento causal-analítico por lo que él llama *funcionalismo de la equivalencia* (2).

1. Luhmann desarrolla su teoría sistémica de la sociedad en un plano metateórico. Hasta el momento (si se prescinde de sus estudios relativos a sociología del derecho) no ha efectuado análisis empíricos y por consiguiente no ha sometido su juego de lenguaje cibernético a las coacciones que se *siguen de la necesidad de operacionalizarlo*. Luhmann tampoco se ocupa de las cuestiones metodológicas del funcionalismo sociológico [5]. Quizá cabría caracterizar el procedimiento de Luhmann diciendo que *efectúa una original* interpretación sociológica de los conceptos básicos de la teoría general de sistemas (Bertalanfy) convirtiéndolos en propuestas de interpretación que explican filosóficamente qué es lo que en realidad se está haciendo y puede hacerse cuando para la clarificación de los problemas de control o regulación de los sistemas sociales uno se sirve de métodos funcionalistas avanzados. Tales interpretaciones norman la autocomprensión de la investigación sociológica de sistemas. Estoy incluso por decir que se trata de una autocomprensión filosófica, pues Luhmann entiende los procedimientos de la investigación de sistemas con la ayuda de una teoría que se refiere al mundo en conjunto. Es lo que hace que la teoría sistémica de Luhmann cobre una peculiar pretensión de universalidad. Esta permite, como hemos visto (sección I), una aplicación reflexiva de la teoría de sistemas a sí misma.

Si el mundo en conjunto puede entenderse como un problema que se resuelve mediante formación de sistemas; y si todos los procesos que tienen lugar en el mundo pueden reducirse a la reducción de la complejidad del mundo, al aumento de la complejidad propia y, por tanto, a un incremento de la complejidad global; si, en fin, cabe representarse el universo en expansión como un proceso cósmico de aprendizaje, entonces la teoría de sistemas tiene que entenderse a sí misma como parte de ese proceso cósmico. Luhmann insiste en que el problema de la complejidad no sólo hay que ubicarlo en el ámbito objetual, sino que debe quedar referido también a la praxis de la teoría misma; «Con el concepto de 'praxis' quiere indicarse que el trabajo teórico es una acción como cualquier otra —una acción que se desarrolla en una determinada situación, que ha de asumir datos y experimentar sorpresas—» [6]. Y: «Problema fundamental de toda pra-

[5] Por ejemplo: DEMERATH, PETERSON (eds.), *System, Change, Conflict*, New York, 1967.

[6] «Die Praxis der Theorie», loc. cit., p. 253.

xis —tanto en la acción cotidiana como en el trabajo teórico— es el problema de la complejidad: el que hay más posibilidades que las que pueden tenerse en cuenta. Este problema es en último término el mismo para la formación de la teoría y para cualquier otra acción. Vincula la situación del teórico con la situación de aquel que se propone o debiera aplicar la teoría»[7].

Verdad es que contra la autocomprensión objetivista de las ciencias puede mostrarse, *también en lo concerniente al saber teórico, una referencia indirecta a la acción*. Pero Luhmann es víctima de un error complementario, el del subjetivismo, que inevitablemente se sigue de la identificación de la verdad con la certeza. El saber teórico viene mediado por el discurso. Surge de la tentativa de fundamentar la pretensión de validez ingenua de las manifestaciones cognitivamente relevantes que operan en los contextos de acción; para ello determinadas experiencias quedan sustraidas metódicamente al sistema de experiencias primarias referidas a la acción, y son puestas al servicio del discurso (transformación de las experiencias en datos). Las opiniones aportadas al discurso proceden de diferentes ámbitos de experiencia y acción. La lógica inmanente a estos distintos contextos genéticos se da a conocer en el discurso porque las opiniones, es decir, la materia prima que se somete al discurso con el fin de razonarlas, sólo pueden precisarse y deducirse en cada caso en lenguajes de una determinada forma, y sólo pueden someterse a comprobación con métodos de un determinado tipo. De ahí que los enunciados discursivamente fundados, es decir, los enunciados teoréticos, tampoco puedan devolverse si no es a contextos específicos de aplicación: los enunciados acerca del ámbito fenoménico de cosas y sucesos sólo pueden retraducirse en orientaciones para la acción racional con arreglo a fines, y los enunciados acerca del ámbito fenoménico de las personas y sus manifestaciones sólo pueden retraducirse en orientaciones para la acción comunicativa. En este sentido he tratado de mostrar el nexo cuasitranscendental que se da entre conocimiento e interés[8]. Estos intereses rectores del conocimiento fijan las condiciones de la objetividad posible del conocimiento; conservan, por encima de la transformación de las opiniones en enunciados teoréticos, una virtual referencia del saber teórico a la acción, pero en modo alguno eliminan la diferencia entre la experiencia con objetos inserta en los contextos de acción, por un lado, y el discurso exento de experiencia y descargado de acción, por otro[8a]. Para Luhmann, en cambio, tras haber liquidado el concep-

---

[7] *Ibíd.*, p. 256.

[8] *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968.

[8a] Con la reformulación de mi análisis de los intereses cognoscitivos en el marco de referencia que constituyen la acción y el discurso trato también de dar cuenta de una objección que K. O. Apel ha hecho contra la identidad directa de conocimiento

to teorético de verdad, resulta del todo consecuente la identificación de teoría y acción. La teoría de sistemas, filosóficamente generalizada, impone sin más mediaciones una retroreferencia a la práctica, no permitiendo, por ende, concepto teorético alguno de verdad. No obstante lo cual, voy a tratar de mostrar que la interpretación que la teoría de sistemas hace del mundo en conjunto, la cual conduce a una equiparación reflexiva de teoría y acción, *exige, ciertamente, la funcionalización del concepto de verdad, pero a su vez está presuponiendo un concepto teorético de verdad.*

Como se recordará, Luhmann interpreta el mundo en conjunto convirtiendo la complejidad en problema básico y entendiendo la formación de sistemas como solución de ese problema; acto seguido, entiende la teoría de sistemas misma por la función que ejerce en el contexto objetivo *previamente supuesto.* Esta suposición previa descansa en un paso de la argumentación que Luhmann no hace explícito y que no puede compatibilizarse con una teoría que excluye un concepto teorético de verdad. Voy a separar ambos pasos argumentativos. *Primero,* Luhmann propone que la teoría de sistemas elija como punto último de referencia para los análisis funcionales lo que él llama el problema de la complejidad. Estructura y proceso han de entenderse por igual como aprehensión y reducción de la complejidad del mundo. Esta propuesta la pone Luhmann por obra ampliando el marco categorial de la teoría de sistemas y precisándolo en relación con determinados supuestos. *Segundo,* Luhmann propone totalizar ese marco categorial. Por totalización entiendo aquí lo siguiente: Luhmann no quiere ya entender el sistema de conceptos básicos que desarrolla, como marco categorial de una teoría empírica necesitada de comprobación, sino como una interpretación filosófica del mundo en conjunto —justo como una especie de monadología dinamizada desde puntos de vista cibernéticos—. Sólo este cambio de perspectiva permite una reflexivización de la teoría de sistemas, de suerte que el plexo que esa teoría ha proyectado primero en términos de estrategia de investigación, queda hipostatizado y convertido en contexto objetivo del que la propia teoría nace. Sólo esta suposición permite a la teoría de sistemas entenderse a sí misma como un momento en el proceso global de vida y aprendizaje que es la dominación de un entorno supercomplejo, entender sus propios enunciados como reducción de la complejidad y fundirse así con la praxis en una unidad inmediata. La aporía salta a la vista: tal concepción de una inmediata unidad de teoría y praxis es incompatible con una pretensión de ver-

e interés, en *Zeitschrift f. allg. Wiss. theorie,* vol. I, 2, 1970, pp. 173 ss., en esp. p. 193. Sobre la separación institucional entre Ciencia y praxis política cfr. mi posición en: HABERMAS, *Protestbewegung und Hochschulreform,* Frankfurt, pp. 245 ss.

dad que transcienda la certeza subjetiva, mientras que la concepción misma, que se permite hacer enunciados sobre el mundo en conjunto, inevitablemente tiene que plantear una pretensión teorética de verdad.

Es lo que muestra la comparación con el idealismo objetivo de Hegel; éste, al igual que bajo presupuestos materialistas el Materialismo Histórico, sigue, en efecto, una argumentación parecida. Pero Hegel y Marx pueden referir reflexivamente el proceso de conocimiento, del que en principio subjetivamente parten, al contexto objetivo a que los actos de conocimiento pertenecen como contexto del que nacen, porque el proceso objetivo de la vida es entendido como *proceso de formación*. La reflexivización de la teoría es la ilustración de un sujeto acerca de las relaciones de que ha surgido como sujeto, relaciones que no solamente permiten la autorreflexión del sujeto, sino que la exigen. Ciertamente que Hegel y Marx renunciaron a la pretensión de conocimiento contemplativo de la ontología; pero, pese a ello, sólo pueden superar la reflexión suponedora por una reflexión ponedora, porque se atienen a la pretensión de verdad teorética de una reconstrucción de sistemas de reglas y de una reflexión de procesos de formación (cfr. sección VI). Luhmann, en cambio, entiende el contexto objetivo como proceso de autoconservación de sistemas (tácitamente interpretado en realidad en términos biológicos), en que el término *ad quem* lo constituye la defensa de las estructuras sistémicas —y no la autorre-flexión. El conocimiento como función de la conservación del sistema impide penetrar reflexivamente en el plexo genético supuesto como algo objetivo.

Ese cambio de perspectiva, a que más arriba me he referido como segundo paso de la argumentación, Luhmann no puede justificarlo bajo los presupuestos de su propia teoría sistémica. Pues a la función selectiva del desarrollo de estructuras sistémicas pertenece el que una masa de complejidad del mundo ya reducida con éxito se estabilice a largo plazo y quede sustraida a la problematización. Tiene que darse siempre una asimetría entre los problemas sistémicos reflexivamente experimentados y los problemas sistémicos objetivamente planteados y dominados: ambas clases de problemas sólo vienen conectadas por funciones latentes. La latencia de problemas fundamentales es funcionalmente necesaria para el aseguramiento de las decisiones estructurales; con otras palabras: las decisiones estructurales han de inmunizarse contra la reflexivización, si es que las estructuras sistémicas han de poder cumplir en general su tarea. Tampoco los sistemas más desarrollados, entre los que seguramente se cuentan aquellos en cuyo subsistema «ciencia» pueden desarrollarse teorías de sistemas, pueden, por tanto, mientras estén estructurados como sistemas, desarrollar por sí mismos motivos que conduzcan a la autorreflexión. Pero esto significa que una interpretación filosófica del mundo en conjun-

to (que Luhmann obtiene en el segundo paso de su argumentación por hipostatización de los conceptos básicos), que estableciese una completa transparencia y autotransparencia, no podría atribuirse a ningún sistema pensable: una teoría de sistemas ampliada a filosofía suprimiría todas las latencias y tendría que problematizar todas las decisiones estructurales. Luhmann se vería, pues, paradójicamente obligado a fundamentar precisamente su propia teoría en términos distintos que como praxis de la conservación de la vida por vía de reducción de la complejidad.

El planteamiento sistémico prohíbe toda argumentación que pudiese justificar el cambio de perspectiva desde una proyección del modelo sistema-mundo (modelo que, por supuesto, tiene pleno sentido en términos de estrategia de investigación) a una interpretación del plexo objetivo del mundo en su conjunto. Pero el caso es que sólo así cabría entender la teoría de sistemas misma como parte del proceso de la vida, concebido en términos de teoría de sistemas. Sobre el fundamento de un concepto de verdad reducido en términos pragmáticos es impensable la posibilidad de cerciorarnos reflexivamente del mundo en conjunto. Y sin embargo, Luhmann no tiene más remedio que plantear precisamente tal pretensión cognitiva y llevar a efecto una totalización del marco de referencia de la teoría de sistemas, si es que quiere liquidar el concepto teorético de verdad y normar la autocomprensión de la investigación de sistemas en el sentido de una tecnología social universal que tuviese la obligación de hacer suyas las decisiones estructurales ya tomadas (y por consiguiente de hacer suyas también «las valoraciones prácticamente relevantes que se rigen en la teoría» [9]).

2. Esta aporía retorna en el plano metodológico. El funcionalismo causal-analítico, pese a las dificultades con que en ciencias sociales uno se tropieza a la hora de deslindar el sistema y de determinar con precisión su estado-meta, plantea una pretensión empírico-analítica. También la constatación de la equivalencia funcional de distintas causas posibles desde el punto de vista de un efecto problemático, sirve al análisis de nexos causales, cuyo conocimiento nos permite explicar o predecir la ocurrencia de estados del sistema. Pero una teoría sistémica que, sin más mediaciones, se entiende a sí misma como praxis, no puede plantear tal pretensión teorética, aun cuando el programa que esa pretensión comporta fuera hacedero en ciencias sociales. El funcionalismo de la equivalencia, por el que Luhmann quiere sustituir el funcionalismo causal-analítico, se endereza directamente en términos de tecnología social a una ampliación de las alternativas

[9] «Die Praxis der Theorie», en *Soz. Aufkl.*, loc. cit., p. 261.

de acción. Los sistemas de acción precisan siempre de estabilización en una red de posibilidades de elección alternativas. La ganancia de conocimiento medida en reducción de la complejidad, estriba en confrontar a los sistemas sociales, que se ven en la necesidad de decidir en situaciones de incertidumbre, con otras posibilidades, funcionalmente equivalentes.

Ahora bien, para justificar la autonomía del funcionalismo de la equivalencia frente a otros procedimientos que tienen por objeto servir al análisis causal de relaciones legaliformes, Luhmann pretende «invertir las relaciones de fundamentación entre nexos causales y funcionales» y demostrar que «la función no representa un caso especial de relación causal, sino la relación causal un caso de aplicación del orden funcional»[10]. En otro pasaje esta pretensión dogmática reza como sigue: «Cabe poner en tela de juicio la utilidad del método tradicional de explicación causal. Mas para ello ha de lograrse formular el sentido propio del análisis funcionalista con independencia de las reglas de explicación causal relativas a la constatación de relaciones invariantes entre causa y efecto»[11]. Y si no entiendo mal, Luhmann desarrolla esta idea programática en dos direcciones distintas.

En primer lugar, trata de demostrar la diferencia que existe entre un análisis nomológico que estudia la conexión causal de sucesos y estados empíricos, por un lado, y una investigación acerca de equivalencias funcionales, que sólo analiza las relaciones lógicas entre posibilidades de elección. Pero mientras Luhmann no reduzca la investigación de sistemas al status normativo-analítico propio de la teoría de la decisión, apenas podrá apelar a esa diferencia. Pues en realidad toda equivalencia funcional entre estados descansa en la intercambiabilidad de distintas relaciones causales en relación con el mismo efecto. R. Döbert ha estudiado esto por menudo en un trabajo aún inédito. La conclusión a que llega es la siguiente: «Si para una adecuada comprensión de las teorías funcionalistas ha de hacerse uso de los conceptos de causa y efecto, no se ve cómo la categoría de causalidad podría fundarse por recurso a la categoría de función. Y la razón de la falta de consistencia que aquí se manifiesta es concluyente: en la determinación de un conjunto de equivalencias funcionales se supone con necesidad la relación causal, porque la equivalencia de los equivalentes sólo se constituye por la relación, a todos ellos común, con un estado especificado. La relación de fundamentación hay que verla más bien a la inversa. El método comparativo tiene como presupuesto la relación de igualdad y el señalamiento de aspectos en relación con los cuales los distintos items pueden considerarse iguales.

---

10 «Funktion und Kausalität», en: *Soz. Aufkl.*, loc. cit., p. 16.
11 *Ibíd.*, p. 13.

Pues bien, en nuestro contexto la causalidad actúa como un momento de la comparación. Otra cosa sería si pudiera mostrarse que la investigación causal se nutre del método comparativo como de un presupuesto no contingente» [12].

Más interesante es la interpretación estratégico-funcional que Luhmann hace de la causalidad. Aquí la argumentación se mueve en la línea de la interpretación pragmatista de Kant, que simultáneamente y en contextos muy distintos hicieron Peirce y Nietzsche [13]. En el círculo de funciones de la acción instrumental objetivamos la realidad bajo el punto de vista de su posible control técnico, como un entramado de causas (como medios posibles) y efectos (como fines posibles que pueden realizarse aplicando los medios adecuados). Pese a la infinita complejidad del entramado causal, sólo dos factores, conviene a saber, la causa y el efecto, resultan relevantes, dado que los sucesos y estados vienen interpretados siempre ya de forma relativa a la acción: «Los conceptos de causa y efecto no designan, según esto, determinadas propiedades del acontecer... no son más que variables, lugares vacíos para el intercambio de posibilidades funcionalmente equivalentes. Su peculiaridad, y con ello el carácter de la causalidad, radica en que constituyen el uno para el otro puntos funcionales de referencia... Se pueden variar las causas en relación con un efecto que esas causas pueden generar, y los efectos en relación con una causa» [14]. Esta interpretación estratégico-funcional de la causalidad logra, en efecto, una inversión de la relación de fundamentación. Las relaciones funcionales fin-medio quedan situadas en un plano cuasitranscendental como condiciones de análisis posibles de idoneidad de las causas. Las relaciones causales se dan entre objetos de la experiencia posible, que quedan constituidos como tales desde el punto de vista de su función para una posible acción racional con arreglo a fines: «Cuando se adopta esta idea en teoría de sistemas, queda claro que, cuando hablamos de la categoría de causa, no estamos hablando de un mundo en torno dado como una cosa en sí, que pudiese explicar el nacimiento y muerte de los sistemas por determinadas causas; sino que la esquematización de lo real en el sentido de la categoría de causa es una estrategia sistémica que ha de investigarse atendiendo a su función» [15]. Es evidente que lo que Luhmann persigue es acoger en su propia teoría los resultados de la versión pragmatista de la discusión acerca de la causalidad en filosofía trascendental. Pese

[12] No voy a entrar aquí en una serie de otros argumentos, que pueden encontrarse en Döbert y en una ponencia de seminario de U. Möllenstedt.

[13] Cfr. sobre Peirce: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, y sobre Nietzsche mi epílogo en este libro, pp. 423 ss.

[14] *Zweckbegriff*, loc. cit., p. 17.

[15] *Ibíd.*, p. 133.

a las muchas formulaciones contradictorias, esta intención de Luhmann parece venir confirmada también por la curiosa conclusión de que la unidad constituidora de mundo —aquí, pues, el sistema de acción— no puede a su vez estudiarse en el sentido de un análisis empírico de tipo causal, por cuanto las condiciones subjetivas necesarias de ese análisis pertenecen a la dotación (transcendental) de esa clase de sistemas mismos: «Los sistemas no pueden explicarse causalmente a partir de su entorno..., porque disponen también de causas internas y porque ellos mismos seleccionan, conforme a puntos de vista descriptibles en términos de informática, las causas que solucionan sus problemas sistémicos. La idea de una selección de causas suprime el concepto de causa como principio explicativo. Lo que no impide que el 'uso' que el sistema hace de la interpretación causal de lo real pueda interpretarse funcionalmente (claro es, que no explicando el hecho de ese uso causalmente, sino explicando funcionalmente su sentido). Por consiguiente, es el concepto de sistema el que nos sirve de base interpretativa para la categoría de causa y no, al revés, la categoría de causa como base explicativa desde la que dar razón del sistema y sus estructuras» [16].

Mas esta interpretación de las relaciones entre función y causalidad plantea una serie de dificultades. Voy a mencionarlas brevemente sin pasar a discutirlas por menudo. La *primera* es que Luhmann no puede justificar la reflexión transcendental a la que debe la idea del sentido estratégico-funcional de la categoría de causa. Pues tendría que tratarse no de una reflexivización de una estrategia de reducción de la complejidad, sino de una reflexión en que los sistemas más avanzados penetran sus propias proyecciones [17], sin que podamos indicar en que medida una autorreflexión de este tipo estaría en condiciones de aprehender y reducir la complejidad.

Segundo, la interpretación lógico-transcendental de la categoría de causalidad impone una distinción entre dos planos de realidad: Luhmann tiene que distinguir entre el acontecer que se desarrolla dentro del mundo constituido de cosas y sucesos y el acontecer que se desarrolla en el plano del sistema de acción constituidor de su mundo de experiencia. Un análisis causal tiene entonces que limitarse, por cierto, al ámbito de los objetos constituidos de la experiencia; pero dentro de esa esfera, tiene que suponer una objetividad que es incompatible con el concepto funcionalista de verdad. Pues los enunciados nomológicos que se refieren a este ámbito objetual, sólo pueden traducirse con ayuda de funciones finales en recomendaciones técnicas para la acción instrumental porque, aunque sea desde el punto de vista

[16] *Ibíd.,* p. 134.
[17] «Reflexive Mechanismen», en: *Soz. Aufkl.,* loc. cit., pp. 92 ss.

exclusivo del posible control técnico, «describen» correctamente la realidad, de suerte que representan hechos generales —estados de cosas que son el caso y que no sólo aparecen como si fueran el caso—. Los enunciados nomológicos tienen una función para plexos posibles de acción instrumental, porque son verdaderos; no es que sean verdaderos porque puedan tener tal función. La lógica de la constitución del ámbito objetual a que se refieren los enunciados teoréticos de las ciencias analítico-causales comporta, más bien, que esos enunciados, cuando son verdaderos (y se cumplen las adecuadas condiciones adicionales) tienen que poder emplearse siempre técnicamente. Con su interpretación funcional-estratégica de la causalidad Luhmann tiene, pues, que hacer uso de argumentos que, al provenir de una teoría de la constitución de los objetos de la experiencia, le obligan a una justificación del saber nomológico cuando lo que Luhmann pretende es precisamente sustituir ese saber por un saber funcionalista.

Finalmente, la circunstancia de que Luhmann sustituya el yo transcendental por sistemas da también lugar a dificultades sistemáticas. Ya me he referido a la insuficiencia del enfoque lógico-transcendental para una teoría de la sociedad. La reinterpretación sistémica de las teorías de la constitución del mundo de la experiencia no hace más que sustituir las viejas dificultades por otras nuevas. O bien los sistemas son unidades que en la investigación de sistemas se estudian empíricamente con la ayuda de precisamente aquellas estrategias de reducción de que todos los sistemas de acción disponen con el fin de reducir la complejidad del mundo; y entonces los sistemas de acción son capaces de una autoobjetivación que convierte al análisis causal en fundamento no rebasable también del análisis funcionalista y que contradice la interpretación funcional-estratégica de la causalidad [18]; o bien los sistemas de acción son entendidos como constituidores de mundo y resultan accesibles en este plano a un análisis empírico; mas entonces es menester una elucidación del ámbito objetual de las personas y sus manifestaciones accesible a la experiencia comunicativa, para el que la categoría de causa no queda simplemente en suspenso,

---

[18] Este es el argumento de Döbert: «El mundo sólo está dado al sistema en términos de las estrategias de reducción más importantes de éste. En la medida en que las ciencias sociales se convierten en objeto de su propio conocimiento y quieren interpretarse a sí mismas como momento del mundo, tienen que hacerlo en términos de las mismas estrategias de reducción... pues de otro modo el científico social estaría hablando de «cosas en sí», pero no de algo que pudiera ser ingrediente de la experiencia del sistema y por tanto de su propia experiencia». Para esta interpretación se encuentran también puntos de apoyo en el texto de Luhmann: «Los límites del sistema no son en principio límites del ámbito en que opera la causalidad. Procesos causales fluyen del entorno al sistema y del sistema al entorno». Loc. cit., p. 134. Naturalmente, una afirmación objetivista de este tipo es incompatible con la interpretación funcional-estratégica de la causalidad.

sino que no se esquematiza conforme a la dicotomía de causas (como medios posibles) y efectos (como fines posibles), referida a la acción instrumental. Para que en el ámbito de los objetos físicos pudiera estar en consonancia con la interpretación funcional-estratégica de la causalidad, el propio concepto de sistema tendría entonces que redefinirse en el marco de una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario.

V. EL CONCEPTO SISTEMICO DE IDEOLOGIA Y LA TEORIA DE SISTEMAS COMO NUEVA FORMA DE IDEOLOGIA

Luhmann, al ignorar la inmanente conexión retroalimentativa que se da entre sentido y validez universal, y la promesa que ello implica en punto a la posibilidad de razonar las pretensiones de validez en el medio del discurso, no sólo neutraliza las pretensiones de validez teoréticas, sino también las pretensiones de validez práctica vinculadas a las normas. Puesto que para Luhmann todas las justificaciones de las normas son igualmente irracionales, yerra precisamente las funciones que las imágenes del mundo legitimadoras del dominio asumen en relación con el metaproblema de las definiciones culturales de la vida (como «vida buena») adecuadas en cada caso (1). Basándome en la tesis de Luhmann de que en las sociedades supercomplejas se ha desarrollado la «legitimación por procedimiento» como nuevo modo de legitimación, voy a examinar la cuestión de si, y en qué sentido, la propia teoría de Luhmann puede considerarse como una ideología (2).

1. Luhmann contrapone el concepto ontológico y el concepto funcionalista de verdad como una alternativa completa: o la verdad se mide por la adecuada reproducción de un ente inmutable o por la no forzada estabilización de la certeza en situaciones en que es menester decidir. Puesto que Luhmann ni siquiera toma en consideración una tercera posibilidad, la que representa el concepto de verdad desarrollado en términos de teoría del consenso, concepto conforme al cual la verdad se mide por la fundamentación discursiva de pretensiones de validez y no representa otra cosa que un modo de validez que descansa sobre la susceptibilidad de crítica, no puede distinguir entre afirmaciones verdaderas y recomendaciones correctas, entre pretensiones de validez teoréticas y pretensiones de validez prácticas. Luhmann ignora aquellas exigencias y posibilidades de fundamentación que pueden desempeñarse en discursos prácticos. Una de las dos consecuencias que de ello se sigue ya la hemos discutido; en sus análisis Luhmann trata los hechos y las normas, es decir, el plano lógico del «es» y el plano lógico del «debes» (oraciones descriptivas y prescriptivas)

como *funcionalmente* equivalentes. Ahora me interesa lá otra consecuencia.

En los sistemas sociales desarrollados, con la diferenciación del subsistema «ciencia», cuya función es garantizar la certeza, las cuestiones prácticas caen fuera del ámbito de las cuestiones susceptibles de verdad, es decir, de las cuestiones teoréticamente decidibles: «En la tradición del pensamiento europeo se buscaron tales criterios últimos en el criterio de verdad y en el criterio de justicia... pues uno de los grandes e irrenunciables logros del pensamiento occidental es haberse servido de tales conceptos para oponer cánones críticos al ente que siempre encontramos ya ahí formado y normado. La cuestión de si el ente es verdaderamente como parece ser y la cuestión de si la acción, tal como discurre en el marco de las expectativas de comportamiento establecidas, es también justa, se convierten así en cuestiones que neutralizan todas las formas establecidas de reducción de la complejidad y que en último término, como duda universal, conducen al descubrimiento de la subjetividad de la autoconciencia y de la contingencia social del mundo» [1]. Luhmann apela en este contexto a la historia de la filosofía: «Para Aristóteles y el Medievo los fines de la acción y con ellos la totalidad de los asuntos públicos son todavía susceptibles de verdad... pero la definición de la verdad como corrección de las representaciones proporciona al mundo moderno el punto de arranque para la metodización de la verdad: la corrección ha de justificarse y quedar asegurada en el acuerdo de todas las criaturas racionales. Esto acontece mediante los métodos de la lógica y de la verificación empírica, es decir, de la percepción sensible bajo determinadas condiciones, artificialmente simplificadas. Estos postulados metodológicos de la certeza restringen el ámbito de la verdad posible» [2]. Esta interpretación permite hablar después a Luhmann de un «capítulo en la historia de la verdad», en el que «las ideas rectoras del pensamiento público y la acción habrían perdido su susceptibilidad de verdad» [3]. No sólo la jerga suena a Heidegger; al parecer, Luhmann comparte con Heidegger la convicción de que la historia de la filosofía hace historia social. Notable es sobre todo que Luhmann no ponga ni histórica ni sistemáticamente en cuestión el fragmento de historia de la filosofía que tan a grandes rasgos resume. Históricamente: pues la conciencia de la irracionalidad de los valores y fines no se instaura hasta fines del siglo XIX (Nietzsche, la filosofía de la vida y el positivismo emergente); aun tras abandonarse la con-

[1] «Positives Recht und Ideologie», *Soziol. Aufkl.*, loc. cit., p. 196.
[2] «Wahrheit und Ideologie», *Soziol. Aufkl.*, loc. cit., p. 55.
[3] *Ibíd.*

cepción aristotélica de la filosofía práctica, las teorías del derecho natural racional y la filosofía idealista de la conciencia se habían atenido a la pretensión de una fundamentación racional de las normas de la acción correcta[4]. Sistemáticamente: pues cuando ponemos en duda la *susceptibilidad de verdad* de las cuestiones prácticas, lo que de entrada estamos criticando es una errónea interpretación ontológica del ámbito de validez de las normas. Teoréticamente las normas no pueden ser ni verdaderas ni falsas, pero sí pueden ser racionales o irracionales en el sentido de una justificación discursiva; pues su aceptación o rechazo puede justificarse en discursos prácticos. Si entendemos la «verdad» en sentido lato como la racionalidad de un entendimiento alcanzable en una comunicación irrestricta y exenta de coacción, las cuestiones prácticas sólo pueden perder su «susceptibilidad de verdad» en este sentido lato a los ojos de aquellos que, o bien en términos positivistas renuevan un concepto de verdad articulado en términos de copia o correspondencia, o en términos pragmatistas, como Luhmann, entienden la verdad como una función de la generación de certeza. Luhmann ha acuñado la fórmula: «liberando» comunicación no se consigue fin alguno[5]. Si los fines sólo pueden definirse por referencia a la acción racional con arreglo a fines, entonces la verdad no es, en efecto, fin alguno. Pero la verdad puede muy bien obtenerse «liberando» comunicación, y entiendo que ése es el único camino de obtenerla.

La peculiar distorsión de la perspectiva se hace notar en el *concepto* luhmanniano de *derecho positivo*. Positivo en un sentido lato llamamos al derecho estatuido en concreto, por lo general codificado y provisto de determinadas sanciones, es decir, de sanciones previsibles. En sentido estricto hablamos de derecho positivo en virtud de haber sido formalmente estatuido. Este tipo de derecho racional, que Max Weber estudió, sólo pudo imponerse a gran escala después que las modernas teorías del derecho natural hubieran elaborado contra las normas éticas concretas de las doctrinas del deber y de la virtud (desarrolladas en el seno de la teoría clásica de la política) el concepto de norma abstracta y general, junto con el contrato como instrumento del derecho privado burgués. El derecho formalizado, desligado ya del marco de las teorías del derecho natural, se reveló más tarde como un flexible medio técnico para la organización estatal del tráfico social, lo mismo en los estados absolutistas y estados liberales de derecho de los siglos XVIII y XIX que en las superburocratizadas democracias de masas y regímenes autoritarios del siglo XX. Ahora bien, lo comparable en estos casos es la forma jurídico-técnica que

[4] Cfr. mis estudios recogidos en: *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971.
[5] *Legitimation durch Verfahren*, loc. cit., p. 26.

cobra la impresionante y continua ampliación del espacio de manipulación estatal, pero no el fundamento de la legitimación.

Max Weber pensaba que la legalidad, el procedimiento formal de creación y aplicación del derecho, constituye *per se* una forma de legitimación. Muchas veces se ha llamado la atención sobre la debilidad sociológica de esta construcción, y también Luhmann se percata de ella; pues Weber no explica cómo puede fácticamente producirse la fe en la legitimidad de la legalidad del derecho estatuido, con independencia de toda justificación de contenido. Sin embargo, Luhmann se atiene a esa construcción, y, por cierto, en una versión agudizada en términos decisionistas por Carl Schmitt: «La positivación del derecho significa que para cualesquiera contenidos puede obtenerse validez jurídica legítima, y ello por una decisión que otorga al derecho validez y que también puede quitársela. El derecho positivo vale en virtud de decisión» [6]. Luhmann acentúa la indiferencia de la forma jurídico-técnica frente al contenido material de las normas jurídicas, que, según parece, pueden variar arbitrariamente y que, por tanto, ya no pueden venir ligadas, como sucedía antaño en el derecho natural, a un conjunto de normas suprapositivamente fijadas y canonizadas: «El derecho de una sociedad está positivado cuando la legitimidad de la pura legalidad encuentra reconocimiento, es decir, cuando el derecho se observa porque ha sido estatuido conforme a determinadas reglas por decisión competente. Y así, en un asunto central de la convivencia humana, la discrecionalidad se torna institución» [7]. Luhmann pasa por alto que la legalidad sólo es una forma derivada de legitimidad. La inobjetabilidad de procedimiento en la producción de una norma, es decir, la juridicidad del proceso, sólo garantiza como tal que son las instancias previstas en el sistema político, dotadas de competencias y reconocidas como competentes, las que toman a su cargo el derecho vigente; pero estas instancias son parte de un sistema de dominación política que tiene que estar legitimado en conjunto para que la legalidad pueda considerarse signo de legitimidad. En un régimen fascista, por ejemplo, la juridicidad de los actos administrativos tiene a lo sumo una función de encubrimiento —lo cual significa que la forma jurídico-técnica, la legalidad pura, no puede asegurar a la larga por sí sola el reconocimiento si el sistema de dominación política no puede legitimarse con independencia del ejercicio legal de la dominación.

«El que se acepten operaciones selectivas que sólo descansan en decisiones, necesita de razones especiales» [8], esto es algo que Luh-

---

[6] «Positives Recht und Ideologie», loc. cit., p. 180.
[7] «Soziologie des polistisches Systems», en: *Soziol. Aufkl.*, loc. cit., p. 167.
[8] *Legitimation durch Verfahren*, loc. cit., p. 25.

mann admite; pero cree que mediante la juricidad institucionalizada del procedimiento «se crean tales razones adicionales para el reconocimiento y que en este sentido se genera y legitima el poder de decisión, es decir, éste se torna independiente del ejercicio concreto de la coerción»[9]. Pero un procedimiento sólo puede legitimar indirectamente, es decir, remitiendo a instancias que por su parte tienen que ser reconocidas. Así, las constituciones burguesas escritas contienen un catálogo de derechos fundamentales, enérgicamente inmunizado contra los cambios, que posee fuerza legitimatoria en la medida y sólo en la medida en que se lo entiende en conexión con una ideología aneja al sistema de dominación. Igualmente, los órganos competentes en la creación y aplicación del derecho, en modo alguno vienen legitimados por la legalidad de sus procedimientos, sino asimismo por una interpretación general que respalda al sistema de dominio en conjunto. Las teorías burguesas del parlamentarismo y la soberanía popular formaban parte de esa ideología. El que las normas jurídicas se basan en decisión y sólo en decisión, no es sino un fundamental malentendido en que incurre una particular teoría del derecho, el decisionismo, sospechosa a su vez de ideología. Pues la pretensión ingenua de validez de las normas de acción remite siempre (a lo menos implícitamente) a la posibilidad de justificación discursiva. Cuando las decisiones vinculantes son legítimas, es decir, cuando se toman con *independencia del ejercicio* concreto de la coerción y de la amenaza manifiesta de sanciones y, sin embargo, logran imponerse por lo regular, aun contra los intereses de los afectados, entonces tenemos que poder considerarlas como cumplimiento de normas reconocidas. Esta validez normativa exenta de coacción descansa en la suposición de que, llegado el caso, se puede justificar la norma y defenderla contra la crítica. Esta suposición a su vez no se da por sí sola. Es consecuencia de una interpretación susceptible de consenso que ejerce funciones de justificación; de una imagen del mundo legitimadora del régimen de dominación política.

En contradicción con sus supuestos decisionistas, el propio Luhmann llega a la conclusión de que los programas de acción fijados jurídicamente han de ser complementados con ideologías. Puesto que con la positivación del derecho en modo alguno se institucionaliza la discrecionalidad de la decisión, sino que el espacio de manipulación estatal ampliado en términos jurídico-técnicos sigue dependiendo de legitimaciones, son menester ideologías, las cuales tienen la tarea de neutralizar las consecuencias de la acción atendiendo a su relevancia valorativa. Si, como Luhmann afirma, el derecho positivo valiese realmente en virtud de decisión, las imágenes del mundo legitimado-

---

[9] *Ibíd.*

ras del dominio habrían quedado sin funciones. Pero Luhmann, está lejos de tal tesis: «Las ideologías resultan cada día más vigorosas. No cabe hablar de un final de la época de las ideologías» [10].

Sin embargo, el *concepto luhmanniano de ideología* es tan sospechoso como el de derecho positivo. Así como en lugar de proceder a una aprehensión descriptiva del plexo de funciones sociales que cumple el derecho positivo, se contenta allí con unas controvertidas sentencias del decisionismo jurídico, así también define aquí las funciones sociales de las imágenes del mundo e ideologías legitimadoras del dominio echando mano de una teoría de las ideologías proveniente de tradiciones irracionalistas. Pues Luhmann pone indiferenciadamente a Marx y Freud en la misma línea que al pragmatismo y la filosofía de la vida, en la misma línea que a Darwin, F. C. Schiller y Nietzsche, entendiendo la crítica ideológica como una reducción de fenómenos superestructurales a factores causales subyacentes, neutralizadora de pretensiones de verdad. De este modo desliga a la crítica ideológica de su pretensión de verdad teorética y obtiene un concepto funcionalista de ideología. Científicamente relevante sólo puede ser ya entonces la función que un determinado producto cultural puede cumplir para determinados subsistemas: «Darwin refiere el sentido del comportamiento a su función para la supervivencia biológica, Freud a su función para la satisfacción de la libido original o la libido reprimida, Veblen a su función para la satisfacción del deseo de prestigio social... La misma técnica explicativa emplea el pragmatismo cuando busca la verdad de una representación en sus resultados práctico-técnicos para la satisfacción de necesidades vitales, o la filosofía de la vida, que evalúa las representaciones según sean una expresión auténtica o inauténtica de la vida originaria. En todos los casos el sentido inmediatamente vivido es puesto en relación con un punto de vista no co-vivido. El establecimiento de tal relación saca a la luz que *lo vivido sería también posible de otro modo*» [11]. El resultado estratégico del concepto de ideología estribaría en la funcionalización de manifestaciones con pretensión de verdad, funcionalización que permite buscar equivalentes funcionales sin atender a cuestiones de validez: «La esencia de la ideología no radica en el venir causada, tampoco en su utilizabilidad instrumental en que no se trata tanto de la verdad como de conseguir ciertos efectos, ni tampoco, en fin, en ocultar los verdaderos motivos. Antes bien, *un pensamiento es ideológico cuando es sustituible en su función de orientar y justificar la acción*» [12]. Esta formulación muestra que Luhmann generaliza un caso espe-

[10] *Wahrheit und Ideologie*, loc. cit., p. 63.
[11] Loc. cit., pp. 55 ss.
[12] Loc. cit., p. 57.

cial de teoría de las ideologías, a saber: el concepto de ideología de los irracionalismos filosóficos de todo tipo, reinantes a fines del siglo XIX [13].

Con ello Luhmann yerra la tradición en que se desarrolló el concepto de ideología con una intención crítica. Tanto Marx como Freud desarrollaron el concepto de ideología (o de ilusión) como concepto polarmente opuesto al de una autorreflexión por la que puede destruirse la falsa conciencia, es decir, las necesarias equivocaciones e ilusiones de un sujeto acerca de sus propias objetivaciones que se le han vuelto extrañas. Precisamente las ideologías no son sustituibles; al ser víctimas de la crítica y la autocrítica pierden su fuerza estabilizadora. Las manifestaciones convictas de ideología quedan destruidas junto con los sistemas de normas a los que sirven de justificación, porque deben su fuerza estabilizadora a una pretensión objetiva de validez por cuyo flanco resultan atacables (al no poder dar razón de aquello que dicen ser) —y sólo son atacables por una crítica que por su parte ha de atenerse a los compromisos que se siguen de esa pretensión de justificabilidad discursiva—. Marx y Freud entienden la legitimación de las normas vigentes en conexión con necesidades interpretadas, pero reprimidas, a las que se niega acceso a la comunicación pública. Puesto que la interpretación de las necesidades, así como su represión, va ligada a la estructura simbólica de los individuos socializados y de la conversación y trato que éstos mantienen entre sí, las justificaciones congeladas en valores monológicos y sustraídas a la discusión son en principio susceptibles de mudanza mediante procesos de ilustración, es decir, incluyéndolas en la comunicación pública. La crítica ideológica no puede enderezarse, por tanto, como el análisis sistémico, a una «mejora» de las ideologías, sino sólo a destruirlas. Una planificación racional de las ideologías «proyectada como intercambio de posibilidades funcionalmente equivalentes» [14] es un absurdo si las ideologías, sea en el plano de los grupos o de los individuos, estabilizan relaciones de coerción que cabe destruir mediante una reflexión acerca de la pretensión de validez que las ideologías no pueden menos de exhibir, pero que a la larga no pueden sustentar.

Como en el caso del «derecho positivo», esta estilización de conceptos, que en los contextos concretos de investigación no dejan de tener, por cierto, su utilidad analítica, puede entenderse como consecuencia de una estrategia conceptual que prohíbe recurrir a cuestio-

[13] Cfr. H. PLESSNER, «Abwandlungen des Ideologiegedankens» (1931), en: *Zwischenphilosophie und Gesellschaft*, Bern, 1953.

[14] *Wahrheit und Ideologie*, loc. cit., p. 61; en otro lugar recomienda Luhmann que los planificadores ideológicos han de liberarse del sentimiento de inferioridad cognitivo y ético sin recaer por ello en la fe absoluta en los valores.

nes de validez. Luhmann recorta en términos funcionalistas los conceptos tradicionales, de suerte que aquel proceso que Max Weber trató de entender como «proceso de racionalización», pueda ser construido como un plexo que bajo la presión de la creciente complejidad interna de los sistemas sociales avanzados obliga a) a la formación de un concepto subjetivista de verdad; b) a la irracionalización de fines y valores; c) a la positivación del derecho y d) a la ideologización de los valores (con la consiguiente diferenciación funcional entre programas de acción y valores del sistema), convergiendo todo ello en e) el establecimiento de un nuevo modo de legitimación para un sistema de dominación política aquejado de una perpetua penuria de legitimación (legitimación por procedimiento). Esta construcción depende por entero de una aceptación acrítica de categorías de teoría de la acción, tales como fueron desarrolladas sobre todo por Max Weber. Ciertamente que Luhmann estiliza esas categorías, hasta obtener un monopolio de la acción racional con arreglo a fines.

Luhmann se percata de la mutua dependencia del esquema fin-medio y del esquema causa-efecto. En cuanto se objetiva la realidad en el círculo de funciones de la acción instrumental y se la representa como un plexo causal, como un conjunto infinito de causas cooperantes, toda causa pensable se convierte en medio virtual para la realización de un efecto apetecido como fin. El que los fines se introduzcan convencionalmente (o se los elija desde puntos de vista valorativos que se dan por supuestos), significa que las orientaciones conforme a fines se han tornado arbitrarias y ya no son accesibles a una posible justificación racional. Los fines apetecidos sólo permiten ya un análisis de idoneidad de las posibles causas alternativas (y un análisis evaluativo de las consecuencias y consecuencias secundarias que cabe esperar). Pues, en efecto, la discrecionalidad o arbitrariedad de los fines queda restringida por sistemas de valores, en especial por la evaluación sistemática de los medios y las consecuencias. Los «valores» sólo vienen ya formalmente definidos por su fuerza selectiva, es decir, por su posición relativa respecto a otros valores en una escala de preferencias. Tienen un *status* peculiar. Ni son, como los fines, objeto de pura decisión, ni son, como los medios (para fines dados), susceptibles de un análisis racional de idoneidad, es decir de una justificación objetiva. *Los valores valen, pero no se sabe por qué.* Este *status* sólo puede resultar comprensible si se tiene presente que los valores son algo así como los sustitutos anónimos de expectativas recíprocas de comportamiento intersubjetivamente vinculantes, es decir, de normas que sólo pueden determinarse suficientemente por referencia a la acción comunicativa. El neokantismo y la filosofía de los valores ignoraron esta relación. En el modelo de la acción racional con arreglo a fines las normas sólo penetran como condiciones marginales, pues en un modelo básicamente monológico, como es ése, las normas

quedan sustraídas a la relación de reconocimiento intersubjetivo y por consiguiente también a la comunicación posible; en tanto que valores, están dadas como algo no susceptible de discusión.

Por mi parte voy a proponer entender los valores como resultado de una transformación de formas de acción comunicativa en un modelo monológico de acción (de una transformación que, por lo demás, no sólo se efectúa en el plano analítico, sino que [cfr. el concepto weberiano de «racionalización»] se impone en ámbitos cada vez más amplios del propio sistema social). Luhmann procede a la inversa; entiende la acción comunicativa sólo como forma subjetiva de vivencia de una acción racional con arreglo a fines devenida hábito:

> «En la vida diaria me represento mi acción como un discurrir unitario-intuitivo que ya me resulta familiar en lo que a tipos se refiere, tipos en los que incesantemente me introduzco viviéndolos "comprensivamente" desde dentro: escribir cartas, comer al medio día, hacer las maletas, llamar a la puerta de otro, lavar el coche, saludar, todo ello son tipos de acción por los que discurre mi vida diaria de forma comprensible para mí y para los demás. No me pregunto en absoluto por qué en general llamo a la puerta, lavo el coche o saludo al señor A. Simplemente y *sin más preguntas vivo en situaciones que comportan* exigencias a las que respondo con las acciones que se consideran idóneas y se esperan de mí. Sólo en situaciones problemáticas entiendo expresamente mi acción como producción de un efecto y la descompongo, conforme a ello, en fines y medios.» [15]

La teoría de sistemas sólo permite el tipo de acción que es la acción racional con arreglo a fines, tomando con ello en el plano analítico una predecisión que excluye se tematice como cuestión empírica el tránsito de la acción comunicativa a la acción monológica. De ahí que los «valores» tengan que permanecer irracionales como condiciones de contorno de la acción racional con arreglo a fines; su pretensión de validez ya sólo puede tomarse como un *factum,* no puede someterse a un análisis crítico. El análisis sociológico ha de limitarse, más bien, a la función que los sistemas de valores cumplen y en la que pueden ser sustituidos. Una vez aceptada esa predecisión, no existe, en efecto, alternativa alguna al concepto funcionalista de ideología (y de dominación). De ahí que por mi parte sólo pueda desarrollar una alternativa y hacerla plausible, mostrando que la acción monológica debería entenderse como un caso límite de la acción comunicativa. Con este fin, voy a distinguir primero entre valores culturales, que rigen intersubjetivamente, e intereses.

En la construcción categorial de la acción, para que resulte adecuada a la acción social y no quede cortada *a limine* al talle de la acción racional con arreglo a fines, hay que incluir el plano motivacional. Los sistemas de interacción vinculan las necesidades prelingüísti-

---

[15] *Wahrheit und Ideologie,* loc. cit., pp. 57 s.

cas del organismo humano a una estructura de acción gobernada lingüísticamente (comunicativa). Me voy a servir de una distinción de Ricoeur, quien contrapone el «deseo de tener» al «deseo de ser como...»[16]. Una necesidad puede entenderse (según el modelo de Freud) como el deseo de tener un objeto pulsional, es decir, de poseerlo y consumirlo. Ahora bien, en la etapa sociocultural la satisfacción de las pulsiones viene mediada simbólicamente. En los plexos de interacción la satisfacción de las necesidades va ligada a la observancia de normas intersubjetivamente reconocidas y, por tanto, a la condición cumplir las expectativas normativas de un oponente efectivo o virtual. El mecanismo por el que las necesidades prelingüísticas del organismo quedan entrelazadas con una estructura comunicativa de acción, es la identificación con un modelo al que uno desea igualarse. Las necesidades quedan interpretadas por esta vía de *identificación con un modelo e interiorización de un modelo* (de internalización de las expectativas del modelo). El deseo de tener, es decir, el deseo de poseer y gozar del objeto pulsional de que se trate, viene hasta tal punto mediado por el deseo cultural de ser como el modelo, que la satisfacción de las necesidades puede quedar conectada con la condición cultural de cumplir normas reconocidas. Por esta vía las necesidades primero prelingüísticas quedan transformadas en expectativas de comportamiento intersubjetivamente válidas. A éstas las llama Parsons «valores culturales». Podemos decir que a los «valores» encarnados en normas sociales y convertidos así en vinculantes, les «subyacen» necesidades, quedando estas necesidades «interpretadas» a su vez por dichos valores culturales. Los valores culturales tienen, según esta forma de hablar, validez intersubjetiva; sólo cobran un significado concreto «en» normas de acción y para los sujetos agentes que salen al encuentro unos de otros en el plano de la intersubjetividad.

Ahora bien, la orientación de la acción por valores institucionalizados sólo es aproblemática mientras la distribución normada de las oportunidades de satisfacción condicional y legítima de las necesidades descanse en el consenso de los implicados. En cuanto surge el disenso y se pone en cuestión la distribución normativa de oportunidades de satisfacción, la orientación por valores reconocidos en común queda sustituida por una *orientación conforme a intereses*. El patrón de acción comunicativa queda entonces desplazado por un tipo de comportamiento, el modelo del cual es la competencia en torno a recursos escasos; queda desplazado por la acción estratégica. Esta acción monológica no se orienta, como la acción comunicativa, por expectativas recíprocas de comportamiento, sino por el deseo de ejercer, con vistas a conseguir los propios fines, una influencia sobre el otro, de

[16] P. RICOEUR, *De l'interpretation. Essai sur Freud,* París, 1965.

la que en principio cada agente se encarga en solitario. Las máximas de comportamiento vienen determinadas por el interés de maximizar ganancias o minimizar pérdidas en el marco de una competencia. La acción estratégica es un caso límite de la comunicativa. Mi oponente ya no es un *alter-ego* cuyas expectativas puedo cumplir (o quebrantar) conforme a normas intersubjetivamente reconocidas, antes un objeto a cuyo comportamiento reacciono conforme a reglas de elección racional. Esta elección depende de sistemas de preferencias a los que, como podemos decir ahora, subyacen intereses. Llamo «intereses» a las necesidades que en la situación de disenso quedan subjetivizadas y, por así decirlo, desgajadas de las cristalizaciones tradicionales de valores «compartidos» en común y convertidos en vinculantes en normas de acción. Los intereses son *deseos convertidos otra vez en monológicos.* Los «sistemas de valores», que en las teorías de la elección racional se ponen a la base de la acción racional con arreglo a fines, son, pues, en realidad plexos cognitivamente organizados de intereses, cuyo origen intersubjetivo ha quedado borrado.

Así como la acción comunicativa sólo puede satisfacer las necesidades a través de la observancia de normas, así también la acción monológica sigue máximas de comportamiento que son expresión de los imperativos que al agente solitario dictan sus necesidades —es decir, que son expresión de intereses—. La «necesidad», que fue interpretada en valores culturales cobrando así validez intersubjetiva, es decir, convirtiéndose en patrimonio de un grupo unido por una tradición cultural común, recobra en el «interés» la forma reprivatizada del «deseo de tener». En este sentido propongo la definición siguiente: la acción comunicativa se orienta por valores culturales, la acción estratégica (monológica) se rige por intereses.

Con estos dos tipos de acción (que ya Durkheim distingue) no estoy introduciendo ninguna ficción analítica superflua; para verlo basta analizar casos de juego competitivo institucionalizado, por ejemplo las condiciones institucionales marco de un tráfico mercantil que organiza la acción estratégica de muchos individuos (el ejemplo clásico de Durkheim son los elementos no-contractuales de las relaciones de contrato del tráfico de derecho privado burgués). La referencia empírica de ambos tipos de acción puede mostrarse con más claridad aún analizando la eclosión de una competencia no institucionalizada, es decir, analizando el *tránsito de la acción comunicativa orientada a valores a la acción estratégica regida por intereses.* Este caso se produce cuando el consenso en torno a las normas vigentes (y a la distribución que ese consenso comporta de las oportunidades de satisfacción condicional y legítima de las necesidades) se rompe, es decir, cuando las legitimaciones de las normas vigentes quedan socavadas y queda perturbado el equilibrio de los sistemas de interacción regidos por esas normas. Cambia entonces la posición que entre sí guardan, así los in-

dividuos como los grupos: abandonan sus roles dialógicos y adoptan posiciones de competencia, es decir, el rol de adversarios, cada uno de los cuales persigue sus propios intereses frente a y contra los demás. Pues cuando la legitimación de las normas vigentes se rompe, se tornan manifiestos los intereses que subyacían de forma latente (por estar enlazados unos con otros en términos susceptibles de consenso) a los valores encarnados en las normas. Los «deseos de tener» quedan *emancipados* de la estructura comunicativa de la acción en que antes estaban integrados y determinan ahora un interés (a satisfacer mediante acción estratégica) por el resultado de una competencia que decide qué distribución de oportunidades de satisfacción de las necesidades prevalecerá en el futuro y quedará estabilizada en nuevos valores institucionalizados.

Naturalmente que también para el caso normal de normas vigentes podemos *reconstruir,* desde el punto de vista de un análisis del cambio social, planteado en términos de teoría del conflicto, los intereses de los individuos y grupos implicados, *fingiendo* contrafácticamente el caso límite de un conflicto entre los implicados en que éstos se vieran obligados a perseguir sus intereses mediante la competencia en lugar de satisfacer, como en el caso normal, las necesidades subyacentes por la vía de una realización de los valores institucionalizados.

Pues bien, con la ayuda de los tipos de acción introducidos pueden desarrollarse alternativas a los conceptos funcionalistas de poder legítimo e ideología que introducen Parsons y Luhmann. El poder, voy a introducirlo con independencia de la categoría de riqueza, a saber: definiéndolo como la capacidad de impedir a otros individuos o grupos la defensa de sus propios intereses. Por lo general el poder está distribuido asimétricamente; sólo entonces puede una de las partes impedir a la otra una persecución (estratégicamente eficaz) de sus intereses o puede una parte imponer a la otra sus propios intereses. En el caso menos corriente de distribución simétrica del poder pueden ambas partes imponer un compromiso, es decir, renuncias mutuas a la satisfacción de intereses. Cuando se aplica fácticamente la fuerza o se amenaza de forma permanente o abierta con la violencia, hablamos de un *ejercicio manifiesto* del poder; la constelación de los elementos en pugna y el control sobre los medios de destrucción deciden sobre quién puede imponer a quién a la larga renuncias a intereses. Por el contrario, el ejercicio legítimo del poder se basa en normas reconocidas; Max Weber lo llamó *dominación (Herrschaft).* La dominación la entiendo como un caso especial de ejercicio normativo del poder. Las normas vigentes (y por supuesto que no sólo las normas atañederas a la dominación) llevan inserto poder siempre que las expectativas recíprocas de comportamiento permiten satisfacciones de las necesidades sólo a condición de que se renuncie a la satisfacción legítima de otras determinadas necesidades interpretadas, es decir,

cuando las permisiones van unidas con prohibiciones. El ejercicio del poder (represión) será funcionalmente necesario mientras haya necesidades interpretadas que no encuentren una satisfacción socialmente permitida a través de normas vigentes (sea a causa de una desproporción históricamente variable entre el potencial pulsional y el estado evolutivo de las fuerzas productivas, sea a causa de la dote antropológica de un potencial de destrucción no transformable, heredado de la historia natural, que haya de ser siempre reprimido). Podemos prescindir por el momento del caso de distribución asimétrica de poder; pues también cuando se da una equidistribución del poder normativo imponen las instituciones renuncias a los impulsos.

Pues bien, la renuncia a las pulsiones puede asegurarse en el caso individual mediante control consciente (dominio consciente de los impulsos en el sentido de Freud) y en el caso de un colectivo mediante un proceso de formación de la voluntad común ligado a una comunicación irrestricta y exenta de coacción. Pero a juzgar por las experiencias históricas, ni las personas, ni los sistemas sociales parecen haber podido pasar hasta el momento sin técnicas de represión inconsciente de los conflictos. Los sistemas de instituciones que ejercen poder normativo (y que son «represivos» en el sentido de impedir la satisfacción de intereses o de imponer renuncias a los instintos) sólo pueden conservarse, pues, con la ayuda de mecanismos, que:

a) transformen las renuncias a la satisfacción de intereses, normativamente exigidas, en una negativa *intrapsíquica automática* a las pulsiones por parte del individuo implicado (rechazo por represión);

b) aseguren el reconocimiento intersubjetivo de las normas a pesar de su carácter represivo, es decir, legitimen el orden institucional (mediante la formación de ídolos que se basan en un rechazo de las pulsiones por proyección imaginativa de éstas hacia el exterior).

Parto del supuesto de que ambos mecanismos van asociados a la estructura de la comunicación lingüística cotidiana y generan distorsiones sistemáticas de la comunicación.

ad a) La represión o censura *(Verdrängung)* puede entenderse como una perturbación sistemática de la semántica del «deseo de tener» (Ricoeur). En la semántica del deseo se expresa la relación con los objetos acerca de que el deseo versa. Por vía de *desimbolización* quedan excluidas de la comunicación pública las intenciones que quisiéramos expresar frente a determinados objetos, posiblemente porque las oraciones intencionales queden «descolgadas» de los correspondientes actos de habla [17]. Se impiden así también las corres-

[17] LORENZER, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt, 1970.

pondientes acciones intencionales. El contenido proposicional de las oraciones intencionales no admitidas no alcanza ya el nivel de las manifestaciones intencionales y se torna así inaccesible incluso para el propio sujeto hablante. Ese contenido proposicional retorna a la etapa de la organización prelingüística de los símbolos [18].

ad b) Las necesidades reprimidas o los motivos inconscientes que se forman a consecuencia de la excomunión de las oraciones desiderativas y de la inhibición de las correspondientes acciones intencionales, exigen una satisfacción sustitutoria, sea privadamente mediante sueños desiderativos o enfermedad (formación de síntomas como compromiso), sea públicamente. En conexión con la legitimación de las normas que ejercen poder voy a tratar solamente las satisfacciones sustitutorias públicas y colectivas en el plano de los sistemas culturales de interpretación. Las fantasías desiderativas de tipo colectivo tienen que superar el umbral del narcisismo del sueño; cobran un *status* intersubjetivo por la vía de *formación de ídolos.*

El ídolo, una figura superpoderosa fingida por el colectivo, satisface virtualmente deseos enérgicamente reprimidos a condición de una disponibilidad a la obediencia, ligada a una identificación, es decir, a condición de que se lo «adore». En este nivel la semántica del «deseo de tener» queda asociada una vez más con la semántica del «deseo de ser como un modelo». Se trata de la repetición colectiva del deseo infantil de identificación con una persona ejemplar, para dar secundariamente una satisfacción pública, siquiera sea virtual, a «los deseos de tener», es decir, a los deseos de poseer objetos pulsionales, que fueron en principio expulsados de la comunicación. Este mecanismo de formación de ídolos puede explicar cómo las imágenes del mundo cumplen la paradójica tarea de legitimar las normas que aseguran el dominio, aunque éstas no puedan satisfacer la pretensión de justificación que les es inmanente: repiten una vez más, mas ahora en el plano de las necesidades ya interpretadas, pero reprimidas, convertidas otra vez en monológicas, la operación que inicialmente efectuó la cultura de integrar una estructura pulsional prelingüística en una estructura comunicativa de la acción. Las imágenes del mundo legitimadoras del dominio sirven a la formación de ídolos al amalgamar por segunda vez ambas categorías de deseos. Esto explica por un lado: que la satisfacción sustitutiva de tipo fantástico se alcance por el rodeo de la figura venerada y que las gratificaciones sustitutivamente otorgadas queden vinculadas a la condición de una disponibilidad a la obediencia frente a las expectativas del ídolo; y por otro, la transformación, asegurada a través del ídolo, de la satisfacción condicionada de los deseos en una justificación de las prohibiciones asociadas

---

[18] Cfr. «La pretensión de Universalidad de la Hermenéutica», más arriba pp. 277 ss.

con la satisfacción sustitutiva. El orden institucional, que impone renuncias a las pulsiones, queda convertido en mandato de un ídolo otorgante, y legitimado así como «orden bueno».

El bosquejo que acabo de hacer puede bastar en este lugar para introducir categorías alternativas. Estos conceptos básicos están analíticamente diseñados de suerte que pueden dar una versión, más a propósito para ulteriores análisis, de los dos problemas no tenidos en cuenta por Luhmann. Se trata por un lado de la esencial *pretensión* de justificación que las normas de acción comportan, pretensión en que se basa también el consenso que acompaña a las interacciones en que los agentes han crecido; y por otro, de la *necesidad* de justificación ideológica del dominio, el cual, sin legitimación, tendría que entrar en conflicto con el potencial social existente en cada caso para la satisfacción de las necesidades. Ambos problemas se pierden de vista en cuanto se afirma que la pretensión de validez de los valores culturales es completamente irracional, *cuando el caso es que los valores, sólo cuando adoptan la forma de intereses, pierden el status de validez intersubjetiva y quedan sustraídos a la comunicación susceptible de consenso*. Aquí basa Luhmann su concepto de ideología. La acción racional con arreglo a fines exige la interpretación del mundo como un plexo causal, infinito en principio. Las consecuencias de la acción posible tienen entonces que ordenarse mediante sistemas de valores: los sistemas de valores introducen un orden de preferencia en las consecuencias de la acción, que adredemente se buscan; simultáneamente tienen que permitir estimar como costes las consecuencias no deseadas (consecuencias secundarias) y hacerlas soportables. En la medida en que los sistemas de valores neutralizan tales consecuencias no deseadas o no queridas, es decir, consiguen hacerlas pasar por cosas sin importancia, justifican ideológicamente las acciones racionales con arreglo a fines. La obra de las ideologías la ve Luhmann en que neutralizan en el ámbito de la interpretación causal de la acción las consecuencias no deseadas ampliando así el ámbito de los medios permisibles. Las ideologías se acreditan por su idoneidad para estabilizar los sistemas de acción existentes y necesitados de legitimación. La crítica de las ideologías no es, pues, cuestión de verdad, sino del poder de aquel que esté en condiciones de oponerse fácticamente a, o de afirmar fácticamente, un monopolio en lo concerniente a posibilidades de crear justificación.

Luhmann cita como ejemplo la ideología racista; ésta pone en la cúspide un «valor segregacionista absurdo», la raza nórdica, —«la estupidez de este valor supremo claramente delata que no interesa tanto él mismo como sus operaciones neutralizadoras y la ampliación que posibilita del ámbito de los medios permisibles»— [19]. Este ejemplo

[19] *Wahrheit und Ideologie*, loc. cit., p. 59.

histórico muestra que Luhmann, en la formación y mantenimiento de ideologías, no es capaz de aprehender el fenómeno esencial, a saber: la circunstancia de que las ideologías no pueden ser puestas públicamente en cuestión y que sólo pueden ser mantenidas mediante una limitación sistemática de la comunicación formadora de la voluntad colectiva. El ejemplo de la ideología nazi, que viene como anillo al dedo al concepto funcionalista de ideología por tratarse de un producto artificial que ni siquiera los propios manipuladores se creían, hace, sin embargo, que resalten con especial transparencia los mecanismos del control de noticias y de la regulación del lenguaje de los medios de comunicación de masas. Las ideologías burguesas tradicionales podían todavía mantenerse sin una restricción planificada y organizada de la comunicación, en virtud de barreras a la comunicación que operaban de forma inconsciente; y, por supuesto, que otro tanto cabe decir de las imágenes del mundo legitimadoras del dominio en las sociedades tradicionales. En todos estos casos la validez de las legitimaciones viene asegurada por un mecanismo que excluye o restringe una tematización pública de la pretensión de validez y una discusión crítica de los contenidos de las legitimaciones. Esta barrera tiene una función que Luhmann no menciona; impedir que se inicie un proceso de ilustración. Si las restricciones sistemáticas de la comunicación se aflojasen, los individuos y grupos implicados podrían tornarse conscientes de que las legitimaciones vigentes llevan asociadas satisfacciones sustitutivas, con que quedan virtualizadas las necesidades reprimidas, no consentidas por los valores institucionalizados.

El concepto funcionalista de ideología yerra la conexión que se da entre restricción de la comunicación y legitimación. Las imágenes del mundo, en la medida en que ejercen la función de legitimar el dominio, son siempre ideológicas. Pues resuelven una tarea paradójica: el haber de tener en cuenta la esencial pretensión de justificación de las normas sociales, sin poder, empero, permitir un discurso exento de coacción, en que las instituciones, de permitirse tal discurso, quedarían convictas de la falsedad de su pretensión. Las imágenes del mundo legitimadoras del dominio generan la apariencia objetiva de que están justificadas normas, que, cuando se las mide por lo que las normas sociales en general no pueden menos pretender en punto a legitimación, no son susceptibles de justificación en absoluto. De ahí que, para poder estabilizarse, estas normas necesiten de una *legitimación* (en el sentido de una justificación ficticia). Para concluir voy a examinar si la teoría sistémica de la sociedad no podría asumir por su parte funciones de una imagen del mundo legitimadora del dominio.

2. La crítica ideológica que se mueve en la tradición de la Ilustración se atiene al criterio de un verdadero consenso en función del

cual poder criticar la falsa conciencia y las ofuscaciones colectivas. Es lo que Luhmann le reprocha: «A diferencia de aquella ilustración que se entendía a sí misma en el seno de la tradición de la razón, la ilustración sociológica no trata ya de buscar verdades racionales fijas, intersubjetivamente seguras, y deducir de ellas todo lo demás. Pues esto reduciría a priori su potencial para hacer frente a la complejidad»[20]. La ilustración sociológica, que es el nombre que Luhmann da a la contrailustración, tiene en cuenta las necesidades de latencia que la estructuración de los sistemas de acción comporta. Una teoría que, en cambio, tome la palabra a las pretensiones de validez que sirven de soporte a la acción comunicativa y saque a la luz la interna conexión que se da entre la vigencia fáctica de opiniones y normas y la solidez frente a la crítica, de que esas opiniones y normas no pueden menos de presumir, no tiene más remedio que recurrir a los conceptos de verdad y de justicia, exponiéndose así a un peculiar reproche de Luhmann: —se hace culpable del error típico de la ilustración racional, del error de subestimar el problema de la complejidad[21].

El argumento que se oculta tras ese reproche resulta a primera vista convincente. Sólo las sociedades primitivas pueden permitirse el grado de desdiferenciación que sería menester para someter la validez ingenua de opiniones y decisiones a procedimientos de fundamentación de tipo discursivo; en los sistemas sociales funcionalmente muy diferenciados, los procesos que discurren en subsistemas especializados, en modo alguno pueden conectarse retroalimentativamente con instituciones no especializadas en que se intenten fundamentaciones discursivas. Cuanto más diferenciado se vuelve un sistema social, cuanto más autónomo es el subsistema en que se generan las decisiones políticas, tanto más urgente se torna el imperativo funcional de establecer una separación entre las decisiones y programas de acción centrales y las motivaciones de los miembros de la sociedad: «La potencia de un sistema político para su función específica de generar decisiones vinculantes ha de elevarse a medida que crece la complejidad de la sociedad y que tal complejidad genera problemas que ya no pueden resolverse recurriendo a verdades o a convicciones comunes, por mutua simpatía o por vía de intercambio, sino sólo ya por decisión». «La caracterización de la función específicamente política como generación de decisiones vinculantes permanece abierta en dos direcciones; en relación con los temas acerca de los que se decide, y en relación con los motivos que determinan la aceptación de las decisiones.

[20] *Soziologische Aufklärung*, loc. cit., p. 79.
[21] *Legitimation durch Verfahren*, loc. cit., p. 26.

Pues un sistema político diferenciado ya no puede contraer en ninguno de esos dos aspectos ligaduras fijas. Tiene que poder variar los temas de decisión según sean los problemas que la sociedad politice como necesitados de decisión; sólo entonces puede acomodar su output de decisiones a problemas sociales fluctuantes. Y en lo que a la aceptación de decisiones se refiere, ya no puede apoyarse en determinados motivos individuales, grupales o específicos de la situación —por ejemplo en una combinación de coerción física y fidelidad, en convicciones ideológicas o en un cálculo individual o grupal de ventajas económicas—, sino que ha de combinar motivos incompatibles del más diverso tipo e igualarlos de suerte que se produzca una aceptación casi inmotivada, casi obvia, de las decisiones vinculantes» *(ibíd.)*.

En las sociedades complejas, con un subsistema político altamente diferenciado y autonomizado, surge, por tanto, la necesidad de un modo de legitimación que garantice algo que ninguna legitimación apoyada en la tradición logró nunca garantizar: una *aceptación casi inmotivada* de las decisiones vinculantes. Los variables programas de acción, que son dirigidos desde el centro conforme a las cambiantes necesidades del sistema, han de procurarse la mayor independencia posible respecto de los motivos de acción de los afectados. Luhmann tiene, naturalmente, a la vista el modelo de administraciones y empresas orientadas a la eficacia, que sobre la base de una motivación generalizada de sus miembros pueden alterar casi a voluntad los fines de la organización y acomodarlos a las mudanzas de las condiciones externas. Conforme a las deducciones de Luhmann, en las sociedades complejas también el sistema político debería reorganizarse conforme a este modelo, aunque hasta aquí haya respondido más bien al patrón de una organización normativa (Etzioni) (es decir, de organizaciones del tipo de los partidos políticos, que no pueden procurarse el asenso de sus miembros mediante recompensas generalizadas, sino que han de asegurarlo persiguiendo determinadas metas declaradas legítimas). El nuevo modo de legitimación que Luhmann construye no descansa ni en el reconocimiento de tradiciones, ni en convicciones que fueran personalmente imputables al individuo por venir ligadas a la disponibilidad de éste a defenderlas y razonarlas discursivamente, sino en una aceptación rutinaria de decisiones oficiales. El nuevo modo de legitimación ha de distinguirse de todos los vigentes hasta aquí porque ya no precisa recurrir a verdades fácticamente creídas, al reconocimiento fáctico de la justicia de un régimen de denominación, ni en general a convicciones subjetivas o a determinados motivos del individuo: «Ningún hombre está hoy en condiciones de desarrollar convicciones relativas a todos los temas de decisión en curso. Esa concepción (que insiste en la legitimación por vía de convicciones) desconoce la elevada complejidad, variabilidad y contradictoriedad de los temas y premisas de decisión que en cada caso

han de tratarse en el sistema político-administrativo de las sociedades modernas. Esta complejidad de las sociedades modernas sólo cabe afrontarla mediante una generalización del reconocimiento de decisiones. No se trata tanto de convicciones motivadas como de una aceptación inmotivada, independiente de las peculiaridades de las personas individuales (¡y en este aspecto similar a la verdad!), que típicamente pueda preverse sin necesidad de que los afectados dispongan de demasiada información concreta»[22].

El afán de Luhmann por sentar las condiciones de la fuerza legitimadora de la legalidad pura, es decir, del puro procedimiento como modo de legitimación, guarda relación con su interés por asegurar una disponibilidad a la conformidad, que no dependa de la información de que se dispone. Los desarrollos en la historia de la cultura, que Luhmann entiende como subjetivización del concepto de verdad, como irracionalización de los valores y fines, como positivización del derecho y como «ideologización», es decir, como instrumentalización de la masa de orientaciones valorativas subjetivas emancipadas de los contextos de la tradición, explicarían la disolución de las viejas formas de legitimación por la «legitimación por procedimiento».

El núcleo de la argumentación de Luhmann consiste en que la complejidad interna de los sistemas sociales desarrollados se domina tanto mejor cuanto más se desligan los programas de acción dirigidos desde las instancias centrales de las motivaciones de los afectados. Ahora bien, este argumento comparte la debilidad de todos los argumentos de orientación normativa: es posible que bajo condiciones, que habría que especificar con más detalle, de una complejidad sistémica creciente, resulte funcional para la conservación del sistema el que los procesos de decisión política queden emancipados de exigencias de justificación; más con ello aún no se ha demostrado en modo alguno que en sistemas mediados por el sentido pueda tener validez ningún tipo de normas de acción, sin al menos una *promesa* de fundamentación. La validez de las normas intersubjetivamente reconocidas descansa, como he tratado de demostrar, en la pretensión contrafáctica de que en todo momento *podrían* justificarse en un discurso práctico; y en caso de que fácticamente no resistiesen tal prueba, es menester «legitimarlas», es decir, son menester dispositivos que mantengan la credibilidad de tal pretensión de justificación aneja a las normas y *que a la vez* estorben los intentos de verificar discursivamente esa pretensión. Luhmann en modo alguno niega del todo la fuerza racionalizadora de los discursos prácticos: «Un esencial efecto del comportamiento comunicativo en muchos procedimientos consiste en agrupar el sentido asegurado, de suerte que el espacio de decisión se reduzca»[23].

[22] *Ibíd.*, p. 32.
[23] *Ibíd.*, pp. 24 s.

Puesto que todo sujeto capaz de lenguaje y acción dispone intuitivamente de esa experiencia, que, por cierto, sólo puede *explicarse* en una lógica del discurso práctico, el consenso que acompaña a la acción perdería inevitablemente su fuerza si ni siquiera pudiera remitir ya a la posibilidad de un discurso. No es pensable ninguna legitimación de normas de acción que asegure una aceptación inmotivada de decisiones. Incluso el concepto de validez legitima desarrollado en sociología de la organización, en el que el propio Luhmann se apoya, contiene una cautela que excluye la forma de aceptación inmotivada: «Se puede entender la legitimidad como una disponibilidad generalizada a aceptar incluso decisiones inmotivadas en punto a contenido, *dentro de ciertos límites de tolerancia*»[24]. Pues los límites de tolerancia vienen trazados por la disponibilidad de los afectados a transferir su competencia de examinar caso por caso las pretensiones de validez a instancias dignas de confianza; esta transferencia tiene siempre que ser limitada, por cuanto queda excluida una transferibilidad de la competencia: el motivo «último» de la aceptación de decisiones, lo cual quiere decir: el motivo último de la validez legítima de las normas de acción, es la convicción de que la legitimación se produce sin coacciones, es decir, de que la legitimación descansa en convicciones. El motivo «último» es siempre la convicción de que en caso de duda puedo dejarme convencer discursivamente. De ahí que el poder a que en muchos casos se debe la presunción de validez, tenga que permanecer latente. En cualquier caso Luhmann puede llamar la atención sobre dos fenómenos dignos de notarse. Por un lado, la proporción en que ya hoy la aceptación inmotivada de decisiones oficiales se ha convertido en «un asunto de rutina, que no tropieza con ninguna clase de objeción», es realmente asombrosa; por otro, no puede pasarse por alto la creciente necesidad de legitimación: las sociedades de nuestro tipo necesitan cada vez más disponibilidad a la obediencia; y no pueden procurarse toda la que necesitan[25].

La despolitización de la opinión pública y la creciente necesidad de legitimación son fenómenos necesitados de explicación; son de hecho indicios de un nuevo modo de legitimación. Pero el intento de explicación de Luhmann fracasa porque la legitimación por procedimiento, como hemos mostrado, presupone la extinción de las pretensiones de legitimación mismas (aceptación inmotivada); y esto apenas puede hacerse plausible. De ahí que sea menester un intento de

---

[24] *Ibíd.*, p. 28.

[25] Esta es, por lo demás, la base empírica de la polémica de Gehlen contra los intelectuales sin responsabilidad y sin capacidad de visión, que pretenden someter a las masas a las coacciones de la reflexión; también en este aspecto Luhmann sólo se distingue de Gehlen porque no se limita a lamentarse sino que construye una contraideología con perspectivas de éxito.

explicación alternativo. En mi artículo «Técnica y Ciencia como "Ideología"»[26] hice derivar la despolitización de la opinión pública de que la creciente complejidad sistémica (la extensión y autonomización de los subsistemas de «acción racional con arreglo a fines» frente al marco institucional) acaba minando el terreno, primero a la forma tradicional de legitimación y más tarde, en conexión con la regulación del sistema económico por parte del Estado intervencionista, también a las ideologías burguesas. Digo, pues, que Luhmann, a un nivel más elevado de generalización, ha advertido correctamente las causas del desmoronamiento de las viejas formas de legitimación. Pero el marco de referencia sistémico no le permite percatarse también de que el nuevo modo de legitimación se nutre del rechazo a la única alternativa viable a las ideologías que han perdido su credibilidad, ya sean de procedencia burguesa o de procedencia preburguesa, y que pugna por imponerse en las sociedades complejas. La alternativa a que me refiero es la democratización de todos los procesos de decisión importantes para la sociedad global, democratización que sustituiría por primera vez a la legitimación en el sentido de legitimación ficticia y que permitiría tomar la palabra a las normas de acción que pretenden validez, para verificar discursivamente esa pretensión o rechazarla. Es evidente que los sistemas políticos, ni bajo las condiciones del capitalismo de regulación estatal, ni bajo las condiciones del socialismo burocrático, resistirían un intento de justificación discursiva[27]. Pero como las formas ideológicas de legitimación, a consecuencia de la creciente complejidad sistémica, se tornan cada vez más débiles, surge en estos sistemas una necesidad crónica de legitimación, y si no veo mal, una necesidad de legitimación que aumenta cada día.

La salida que, por el momento, sólo las sociedades capitalistas desarrolladas han ensayado es, en efecto, la creación de motivos generalizados: la lealtad de la población se asegura con la ayuda de recompensas dosificadas, destinadas a satisfacer necesidades privatizadas. La interpretación de los resultados que sirven de legitimación al sistema político, ha de ser apolítica; se refiere directamente a distribuciones de dinero y tiempo libre, neutrales en cuanto a su uso, e indirectamente a la justificación tecnocrática de la exclusión de las cuestiones prácticas: «De ahí que la nueva "ideología" se distinga de las antiguas en que los criterios de justificación quedan disociados de la organización de la convivencia, esto es, de la regulación normativa de las interacciones, y, en este sentido, quedan despolitizados; en lugar de eso, se los vincula a las funciones del sistema de acción racio-

[26] Frankfurt, 1968.

[27] Cfr. el excelente análisis de J. Kuron y K. Modzelewski, *Monopolsozialismus*, ed. por H. Wagner, Hamburg, 1969.

nal con arreglo a fines que se supone en cada caso»[28]. Cuando escribí lo anterior, con mi lectura de Luhmann algo retrasada, no tenía aún idea de que la teoría sistémica de la sociedad de Luhmann podía hacerse sutilmente cargo precisamente de las tareas de esta nueva ideología. Si la teoría sistémica de Luhmann hubiera de caracterizarse por una sola meta, ésta sería sin duda la de justificar la eliminación de la diferencia entre praxis y técnica. Si el metaproblema de los sistemas sociales no es directamente la autoestabilización, sino la búsqueda de una definición de la vida (cuya reproducción, naturalmente, plantea también problemas de autorregulación de los sistemas) que se adecue, así a las necesidades de los individuos socializados, como a las condiciones objetivas de su posible satisfacción, entonces la teoría de Luhmann, que ni siquiera admite el planteamiento de cuestiones prácticas, puede hacerse cargo en las sociedades del capitalismo tardío, y también en las sociedades del socialismo burocrático, de una función ideológica: puede servir como justificación de la restricción sistemática de las comunicaciones que pudieran resultar relevantes en sentido práctico.

El intento de demostrar que la dominación burocratizada puede quedar suficientemente legitimada por la normación del *procedimiento* de ejercicio del poder, habla en favor de esta tendencia. Pues Luhmann intenta descalificar como una ilusión irrelevante la inmanente conexión con discursos, que, por su propia pretensión interna, la cual es decisiva para su función legitimatoria mediata, siguen teniendo las normas de procedimiento en los procesos electorales, en los órganos legislativos, en la administración pública y en la administración de justicia. Pues naturalmente, las normas de procedimiento establecidas son susceptibles de crítica desde el punto de vista de que en nombre de una búsqueda cooperativa de la verdad no hacen más que acallar los conflictos a base de una distribución asimétrica del poder —y de que en modo alguno posibilitan la institucionalización de una comunicación irrestricta y exenta de coacción—. Lo que intento argumentar es que, sin esta *suposición,* esas normas de procedimiento perderían su fuerza legitimante. Luhmann, en vez de eso, recomienda una ideología que elimine la referencia última de esas normas procedimentales a las cuestiones prácticas y a la aclaración discursiva de cuestiones prácticas y *que, sin embargo, pueda funcionar.* Wolfgang Streeck, en una ponencia de seminario sobre la relación entre el fin de una organización y la motivación de sus miembros, ha hecho en relación con esta tesis una serie de observaciones:

«Luhmann puede sin duda apelar a que la forma en que se estructuran de necesidades hoy dominantes corresponde a la que él postula como presupuesto

[28] *Ciencia y Técnica como «Ideología»*, Madrid, 1984.

funcional de los sistemas complejos. Pero *esto no puede bastar sistemáticamente.* Luhmann tendría, o bien que mostrar que esa estructura de necesidades es producida por los mismos factores que también generan la creciente complejidad social, con las consecuencias que esa *complejidad tiene para la organización;* pues sólo entonces estaría asegurado que la base motivacional de las organizaciones convergerá también en el futuro con las necesidades organizativas que Luhmann postula. Y esto no lo intenta *Luhmann en ninguna parte. O bien* Luhmann tiene que buscar a esa motivación funcionalmente necesaria un anclaje en la antropología. Evidentemente ese anclaje habría de proporcionarlo el concepto de exoneración o descarga. Pero *Luhmann no escapa a la problemática* a que se enfrenta toda teoría de la descarga; ya que no puede mostrar con precisión dónde cesa tal necesidad de exoneración. Claro es que Luhmann tampoco lo intenta en absoluto.» —«Luhmann se distingue de sus antecesores porque calcula con demasiado optimismo las oportunidades de comprar a los miembros sus motivos específicos, sustituyéndolos por medios generalizados— su optimismo es tal que cree poder defender que en el proceso de decisión pueden pasarse por alto los motivos, cuando no se ve afectada la producción de recompensas *generalizadas. En rigor,* esto sólo sería posible si se supone que las expectativas de los miembros podrían contraerse a una necesidad abstracta de reducción de la complejidad, con independencia de los fines concretos que están en juego. Pues sólo si la necesidad de descarga llegase tan lejos que se aceptase cualquier solución posible, no sería menester buscar los límites de la aceptación o un conocimiento exacto de esos límites. Teoréticamente Luhmann sabe muy bien que *no* se aceptaría cualquier solución, que los fines no son infinitamente variables. Y si ello es así, la pregunta por los métodos con que el sistema se hace cargo del espacio de maniobra con que cuenta para imponer sus fines está plenamente justificada; pues con la posibilidad de que los fines se rechacen, queda de nuevo introducida aquella dimensión de intencionalidad, que sólo puede entenderse adecuadamente dentro de una teoría del poder o del consenso, y no en la perspectiva de una técnica de la organización. Sólo existe en general un punto de vista desde el que puede preterirse esta diferencia entre técnica y práctica; el de un centro político de decisión, que pueda dar por sentado un consenso básico, respaldado por recompensas generalizadas, y pueda desmontar, empleando si es menester técnicas sociales, todas las estructuras de motivación que se le interpongan en su camino. En este contexto los procesos de movilización, la ilustración políticamente eficaz, el estrechamiento de las zonas en que se aceptan cualesquiera fines, tendrían que aparecer como regresión, es decir, como una impermisible restricción de la capacidad de decisión del centro político. Por este lado, la preterición consciente por parte de Luhmann de los problemas de las teorías políticas tradicionales (qué necesidades de los miembros han de satisfacerse, qué medios pueden emplearse para procurarse legitimidad, quien gobierna, etc.), contiene una doble exigencia; la exigencia dirigida a las élites que toman decisiones, de que confíen en la solidez del consenso básico existente y decidan "autónomamente"; y la exigencia dirigida a los miembros, en el sentido de que acepten cualesquiera decisiones y no intenten sustituir por chapuzas el primoroso trabajo de los especialistas. Exagerando un tanto las cosas cabría decir que la teoría funcional-estructural supera la diferencia entre saber técnico e intenciones prácticas, no deduciendo sistemáticamente como estructura de motivación una apatía privatista de la población frente a los fines que lleva a efecto el sistema político, sino presuponiéndola *prácticamente como hipótesis de* trabajo (hasta ahora exitosa) de un sistema político encargado de tomar decisiones [29].»

29 En relación con esto quiero reproducir unas consideraciones que Klaus Offe me hace por carta: «Yo me inclinaría a ahondar un poco en el concepto de complejidad

VI. LA APORTACION DE LUHMANN A UNA TEORIA DE LA EVOLUCION SOCIAL

Para concluir voy a resumir los puntos de vista bajo los que considero instructivo el proyecto de Luhmann de una teoría sistémica de la sociedad:

a) Luhmann demuestra convincentemente (sobre todo en «Concepto de fin y racionalidad sistémica») las ventajas del enfoque sisté-

---

y a entenderlo como expresión abstracta-antropologizante de una organización económica que, por así decirlo, se ve constantemente obligada a expandirse en un campo de minas que ella misma ha preparado. La complejidad en la que piensa Luhmann sólo es problema principal de aquellas sociedades que, por una parte, han reprimido bastante confiadamente sus principales antagonismos, pero que, por otra, se ven desbordadas por los problemas secundarios que genera ese aparato de represión y regulación. Que los problemas que Luhmann tiene a la vista son problemas de este tipo, queda patente en muchos de sus trabajos de teoría de la organización y de la administración. Pero si se concretizara el concepto de complejidad de Luhmann conforme a este esquema, habría que atribuirle puntos de vista que, cuando se los expresa así, son bastante ajenos a nuestro autor. La afirmación de que hay sociedades (y ello bajo una constelación histórica única) que no se ocupan sino de sobrevivir no sería simplemente función de una jerga sistémica cuyas limitaciones son evidentes, sino que sería analíticamente defendible —aunque sólo en el marco del análisis del capitalismo. Pues entonces cabría decir que en la medida en que cabe obstruir con éxito las salidas reflexivas, es decir, revolucionarias, de esa supercomplejidad, en la medida en que los antagonismos y crisis pueden acallarse, transformarse, fragmentarse, dilatarse, sustraerse a la discusión —en una palabra: en la medida en que son susceptibles de tratamiento administrativo, se siguen para la administración problemas y dificultades que a lo menos son tan «negatorios» como las revoluciones, pero indeterminadamente negatorios y ubicuitarios. Esto significa que grupos marginales y subsistemas enteros, o bien retiran su colaboración, ciertamente que no en una actitud primariamente reflexiva y revolucionaria, pero con consecuencias que fácticamente representan un peligro para el sistema, o perecen. Quizá mi visión viene un tanto sesgada por la situación de Estados Unidos, pero bajo esta fórmula podría subsumirse no poco de lo que ocurre desde Santa Bárbara a New Belford (incluyendo a los *southern whites* y al mercado de drogas de Nueva York). El *statu quo,* al menos según la bien fundada estimación de la administración, está bien cimentado hacia «adelante» y amenazado en todas las demás direcciones, a causa de los explosivos efectos que pueden seguirse de la amplificación que los acontecimientos experimentan dentro del sistema. Es decir, por primera vez, el sistema resulta definible; el problema de la supervivencia puede plantearse con precisión sin recurrir a la acción comunicativa e incluso puede resolverse por algún tiempo. No cabe duda de que Luhmann, al argumentar en términos antropológicos, hipostatiza la situación, pero yo creo que lo que dice es retraducible al contexto en que se origina su teoría, teoría que, precisamente por esta su transparencia, encuentro a veces verdaderamente instructiva. Este es el caso también y sobre todo de su concepto instrumentalista de ideología: pues uno de los grandes problemas es, ciertamente, encontrar vías con que mantener a la gente ligada al *statu quo,* sin que a la vez exija demasiado (en el sentido de una *revolution of rising expectations,* de la que en modo alguno puede seguirse diciendo que sea una enfermedad del tercer mundo). Para abreviar: si hubiera ocasión me gustaría hacerle al señor Luhmann las siguientes preguntas y concentrar mi crítica sobre ellas: 1) por qué es algo complejo (concretización histórico-genética),

mico frente a todas las modalidades de teoría sociológica de la acción. El plexo de las normas vigentes va más allá del sentido que los agente que actúan bajo esas normas atribuyen subjetivamente a sus acciones; el plexo global no es algo pretendido por los agentes y, sin embargo, es intencional. Sobre todo, entre el marco institucional y los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se da una interdependencia, que genera más problemas (y que resuelve más problemas), que los que los individuos o incluso los grupos sociales pueden abordar temáticamente. Como el concepto de sujeto colectivo de un mundo de la vida articulado en términos de sentido, que la sociología tomó de la filosofía transcendental, se ha revelado una y otra vez como una ficción insostenible, se ofrece el concepto de sistema. Los sistemas sociales son unidades que pueden resolver por medio de procesos suprasubjetivos de aprendizaje los problemas objetivamente planteados.

b) Por un lado, Luhmann deja claro que la teoría de la sociedad no puede desarrollarse suficientemente en el marco de referencia de la cibernética de las máquinas, y ello porque la categoría sociológica de sentido no puede reducirse a la categoría de «información». Mas por otro, Luhmann se ve envuelto en contradicciones al emprender la paradójica tentativa de mantener el marco categorial de la teoría de sistemas y hacerlo a la vez extensivo a procesos mediados por el sentido. Los sistemas sociales se distinguen de los sistemas orgánicos porque los procesos de aprendizaje suprasubjetivos discurren y están organizados en el marco de la comunicación en el lenguaje ordinario. Un concepto de sistema utilizable en ciencias sociales no puede, por tanto, tomarse de la teoría general de sistemas, tiene que ser desarrollado en conexión con una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario, que clarifique la relación de intersubjetividad y la relación entre identidad individual e identidad grupal. Sólo entonces podrá satisfacerse la exigencia de un funcionalismo de orientación histórica (es algo que hasta ahora tampoco yo he conseguido satisfactoriamente).

c) Luhmann vincula a su teoría sistémica de la sociedad una insostenible pretensión de universalidad [1]. La totalización del marco de

---

2) para qué grupos o para qué instituciones aparece algo como complejo, es decir, cómo puede explicarse sociológicamente la incapacidad históricamente variable de las sociedades para hacer frente a su complejidad, 3) de qué méritos puede vanagloriarse en lo tocante a reducción de la complejidad una teoría de sistemas que *a)* es empíricamente insostenible y que *b)* propiamente sólo podría sobrevivir como ciencia secreta: pues si sus ejecutores supieran lo que hacen, entonces ya no podrían hacerlo. El cinismo que tal teoría parece llevar aparejado es *self-defeating*. No puede ponerse uno deliberadamente a reducir complejidad. ¿No sería ya esto razón bastante para que la teoría de sistemas historificara su concepto de complejidad?

[1] Cfr. «Funktionale Methode», loc. cit., p. 44.

referencia de la teoría de sistemas, que permite la aplicación de la teoría a sí misma y exige la equiparación de teoría y acción, no puede llevarse consecuentemente a efecto. De ello parecía seguirse la consecuencia de que sólo se podía escoger entre una aplicación normativo-analítica de los modelos cibernéticos conforme al ejemplo de los estudios de cibernética social usuales en sociología de la organización, por un lado, y una reformulación, heurísticamente interesante pero vacía de referencias empíricas, de los problemas de teoría de la sociedad en un ingenioso juego de lenguaje cibernético —Luhmann no se daría por contento con ninguna de ellas—. Por mi parte, creo que existe un tercer plano, el plano de una teoría de la evolución social, en que los esfuerzos teoréticos de Luhmann serían defendibles, sólo que al precio de una renuncia a la pretensión de universalidad del funcionalismo sociológico.

Luhmann introduce la «sociedad» como un sistema que gobierna a la evolución social. Evolución llama Luhmann al aumento de complejidad interna a que los sistemas se ven obligados al haber de defender sus estructuras por la vía de una reducción de la complejidad del mundo. Las mudanzas estructurales en cada sistema particular hacen más complejo el entorno de otros sistemas y obligan a su vez a éstos a aumentar su selectividad, lo que significa: a aumentar su propia complejidad interna. La evolución es entendida como una especie de proceso de aprendizaje cósmico en cuyo discurso el mundo crece en complejidad —por así decirlo, se expande. Estos son los supuestos filosóficos de que depende por entero la pretensión de universalidad de la teoría de sistemas. No voy a entrar aquí en el principio de reducción de la complejidad mediante doble selectividad, formulado para los sistemas en general[2]. En nuestro contexto resultan de más interés las adquisiciones evolutivas que Luhmann señala en especial para la etapa sociocultural de la evolución[3]. Se trata (a) de la técnica de generalización que permite una inofensiva indiferencia frente a las diferencias (en el lenguaje de Parsons, la dimensión; universalismo *versus* particularismo); (b) del método de diferenciación, poseyendo la diferenciación funcional un mayor potencial de selectividad que la segmentaria; (c) de mecanismos reflexivos que permiten la aplicación de los procesos a sí mismos; y finalmente (d) de medios de comunicación como el poder, la verdad, el amor, el dinero, etc., que garantizan la transferibilidad de los resultados de las operaciones selectivas[4].

[2] Cfr. Sección I, más arriba pp. 311 ss.

[3] «Soziologie als Theorie sozialer Systeme», loc. cit., pp. 120-128.

[4] No voy a entrar aquí en la cuestión de si estas adquisiciones evolutivas, como Luhmann parece suponer, pueden en todos los casos hacerse derivar de una operación fundamental, a saber: la técnica de la negación reflexiva y generalizadora; cfr. las reservas que he expresado en la sección II contra la versión *fundamentalista del concepto* de negación, más arriba, pp. 350 ss.

Luhmann concede a estas adquisiciones el mismo *status* que concede Parsons a los *evolutionary universals;* son «hallazgos» que resultan tan importantes para la evolución posterior, que no se presentan en un solo lugar, sino que se da una elevada probabilidad de que distintos sistemas en condiciones sumamente diversas hagan esos mismos hallazgos[5].

Sin embargo, Parsons no distingue suficientemente entre estos universales formales, que son determinantes para el cambio estructural de los sistemas sociales, y los universales culturales que fijan el estado de partida de los sistemas socioculturales en general: en Parsons se trata de la religión, la comunicación lingüística, la organización social sobre el eje del parentesco, y la tecnología; en Marx (cfr. la primera parte de «La Ideología alemana») hallamos universales parecidos: producción, formas de intercambio, lenguaje e ideología. En Luhmann, empero, no hay ningún equivalente de todo ello. Luhmann trata de aprehender las condiciones específicas de la formación de sistemas, que caracterizan a la etapa sociocultural de la evolución, en términos más abstractos, es decir, en términos de formas de reducción mediadas por el sentido. Sospecho que éste decisivo paso abstractivo oculta a Luhmann los límites del ámbito de aplicación de la teoría de sistemas. Pues cuando, como ocurre en Luhmann, uno salta por encima de las condiciones *socioculturales específicas* de la formación de sistemas, valiéndose para ello de un concepto de «sentido» (como categoría prelingüística) no consecuentemente desarrollado, ya no logra ver que el aparato categorial de que está haciendo uso, aprehende ciertamente un aspecto, pero *sólo un aspecto* de la evolución social, a saber: el aumento de las capacidades de control o capacidades de autorregulación.

La aportación de Luhmann a una teoría de la evolución social consiste en el descubrimiento o en la precisión de los mencionados universales evolutivos; éstos son útiles para el análisis de un proceso histórico-universal de ampliación de las capacidades de control y autorregulación de los sistemas sociales:

> «Habíamos visto que en el sistema social quedan institucionalizados los elementos regulativos atinentes a un soportable grado de complejidad entre los sistemas sociales (incluyendo la sociedad misma) y su entorno. Con esta función y por medio de ella, la sociedad se convierte en el sistema social en que se cumple la evolución. La evolución social es aumento de la complejidad de la sociedad, lo que quiere decir, aumento de la complejidad que la sociedad

[5] T. PARSONS, «Evolutionary Universals in Society», ARS 29 (1964), pp. 339-357; cfr. también *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives,* Englewood Cliffs, 1966; y «An Outline of the Social System», en: PARSONS et al. (eds.) *Theories of Societies,* 2 tomos, Nueva York, 1961; sobre este tema cfr. W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels,* Köln, 1969.

puede hacer soportable en la relación de los distintos sistemas sociales con sus entornos. Este enunciado es un enunciado en principio abierto en lo concerniente a las estructuras con que la sociedad como sistema y como entorno de sus subsistemas puede cobrar y estabilizar una mayor complejidad. La teoría de la diferenciación sistémica ofrece en este punto una posibilidad de proseguir el argumento. Hemos visto que la forma de diferenciación sistémica es codeterminante de la complejidad que el sistema puede alcanzar. La diferenciación funcional posibilita, así en los sistemas orgánicos como en los sistemas ordenados por vía de sentido, una mayor complejidad que la diferenciación segmentaria. De ello se sigue la hipótesis, históricamente bien comprobada, de que la evolución social va ligada a una reestructuración del sistema social, que pasa de una diferenciación primariamente segmentaria a una diferenciación primariamente funcional, y, como corolario, la hipótesis de que las adquisiciones evolutivas que estabilizan un superior nivel de complejidad social asegurando así que los desarrollos regresivos resulten difíciles e improbables (aunque no queden excluidos), se desarrollen sobre todo con vistas a hacer frente a los problemas que se siguen de la diferenciación funcional. Tales adquisiciones consisten sobre todo en la construcción de mecanismos generalizadores: en la estabilización de la legitimidad política con independencia de las relaciones de parentesco, en la institución del mercado y en el dinero, en el proceso de abstracción que experimentan los programas jurídicos y conceptos jurídicos hasta llegarse finalmente a la positivización del derecho, en el reconocimiento del amor como base del matrimonio, en la institucionalización de la teoría como objeto de un trabajo de invención y comprobación de conceptos, en el hallazgo y difusión de la organización formal como principio de formación de sistemas y en otros más. Cabe sospechar que las adquisiciones evolutivas de este tipo pueden desarrollarse a partir de muy diversas situaciones de partida "equifinales", es decir, que no dependen necesariamente de causas totalmente determinadas, pues de otro modo la evolución sería extremadamente improbable; cabe además suponer que para la estabilización de tales adquisiciones son menester dispositivos complementarios en otros ámbitos de la sociedad, que o bien están ya presentes o que han de desarrollarse a toda velocidad, por ejemplo, para la organización burocrática el dinero o para el derecho positivo la democracia política. Ambas cosas conjuntamente —la equifinalidad de causas de muy distinto tipo y la dependencia respecto de compatibilidades sociales globales y de mecanismos complementarios— demuestran una vez más que la evolución sólo puede entenderse adecuadamente e investigarse con rigor a partir de una teoría del sistema de la sociedad» [6].

[6] «Gesellschaft», loc. cit. pp. 151 ss.; para las sociedades supercomplejas Luhmann señala las siguientes características: «1) la diferenciación funcional de sus subsistemas primarios como la economía, la política, la familia, la ciencia, la religión, la educación, etc., todos los cuales están constituidos de forma relativamente autónoma para sus funciones específicas y de suerte que en relación con la función que les compete producen un exceso de posibilidades que se perfilan como futuro abierto, pero que no pueden ser realizadas en su totalidad; 2) la pérdida de límites externos de la sociedad, que pudieran ser comunes a todos los subsistemas y en los que todos los subsistemas pudiesen converger, de modo que la sociedad apenas puede quedar ya integrada por sus límites, sino sólo por la solución de los problemas que se siguen de la diferenciación funcional; 3) el alto grado de interdependencia de todas las operaciones funcionalmente especificadas, que potencia los efectos de cualquier cambio, que dinamiza a la sociedad desde dentro y que genera un *tempo* cada vez más veloz de cambios estructurales; 4) la creciente abstracción y variabilidad de los fundamentos de sentido de la vivencia, con la correspondiente riqueza de alternativas, con lo cual aumenta la carga que tienen que soportar los mecanismos selectivos, por ejemplo los procesos de decisión; 5) la pérdida de la función reguladora de la angustia que tenían las morales

Es claro que los cambios estructurales de los sistemas sociales globales, que marcan épocas históricas, y que pueden captarse satisfactoriamente con la ayuda del aparato categorial ofrecido por Luhmann, son resultados de procesos suprasubjetivos de aprendizaje. Pero Luhmann no se percata de que la evolución social depende también de otras clases de procesos de aprendizaje. Una teoría de la evolución, que esté a la altura de la complejidad de los sistemas sociales, tiene que separar al menos tres dimensiones: el progreso científico-técnico, que deriva de procesos de aprendizaje acumulativos frente a una realidad constituida en el círculo de funciones de la acción instrumental (despliegue de las fuerzas productivas); el aumento de la capacidad de control y autorregulación de los sistemas sociales, que es resultado de procesos de aprendizaje en el marco de la acción estratégica o de la planificación sociotécnica (generación de estrategias y organizaciones, invención de técnicas de control y autorregulación); y finalmente, los cambios emancipatorios en los sistemas de instituciones, que son resultado de procesos de aprendizaje frente a las ideologías (generación de exigencias de legitimación, innovación en el terreno de las justificaciones e introducción de una crítica llena de consecuencias prácticas). A mi juicio, la teoría general de sistemas sólo suministra un marco categorial adecuado para el estudio de la formación de sistemas en la segunda dimensión.

Esto se ve claro si introducimos los universales *culturales,* es decir, si fijamos las condiciones de partida de la evolución social, que Luhmann pasa por alto y que sólo pueden precisarse en el marco de una teoría de la acción comunicativa. En este lugar me voy a servir de una laxa conexión con los conceptos básicos que introduce Marx. Marx menciona cuatro universales culturales que, recurriendo a las categorías introducidas hasta aquí, voy a caracterizar de la siguiente forma.

1. Producción

La reproducción de la vida viene asegurada por la satisfacción consuntiva de las necesidades. La reproducción de la vida *social* se dis-

---

normativas, pérdida que se produce porque no sólo resulta peligroso el comportamiento reprobable, sino porque cada vez lo es también más el comportamiento permitido y el estructuralmente previsto, y porque las inseguridades que provocan angustia experimentan también, por su parte, una diferenciación, y ya no son las mismas para todos. Todo esto indica que nuestra sociedad se caracteriza por un grado de complejidad que en el plano de la sociedad ya no queda estructuralmente absorbido en la medida que sería menester, grado de complejidad que significa una mayor adecuación al mundo y una mayor capacidad de rendimiento, pero que internamente convierte a la sociedad en más problemática y llena de riesgos». («Die Praxis der Theorie» loc. cit., p. 259).

tingue porque produce (genera a través del trabajo social) los medios para la satisfacción de las necesidades (bienes, servicios), y porque las necesidades mismas varían históricamente en función de la producción. La *producción* o el trabajo social es *acción instrumental* sujeta a las condiciones de una cooperación organizada con vistas a un fin. Las necesidades en la etapa de la vida sociocultural, son siempre *necesidades interpretadas,* mudándose las interpretaciones con el estado de las fuerzas productivas y con los medios producidos para la satisfacción de las necesidades.

Al potencial acumulado socialmente para la satisfacción de las necesidades Marx lo llama *riqueza social.* La riqueza social se mide directamente por las fuerzas productivas que se emplean o «gastan» en el proceso de producción. Las *fuerzas productivas* son las energías gastadas en la producción de la riqueza social: en primer lugar la fuerza de trabajo de los productores, y después también todos los medios que sirven al incremento de la productividad de la fuerza de trabajo[7].

2. Forma de conversación y trato

Al sistema de normas sociales Marx lo llama la forma de comunicación y trato sociales *(gesellschaftliches Verkehr).* Pues el *sistema de instituciones* regula las interacciones de los grupos e individuos. El marco institucional de la producción, que regula la distribución de cargas y compensaciones, de recursos y oportunidades, que regula la distribución de medios de producción y de privilegios de apropiación de la riqueza socialmente producida, lo pone Marx bajo el rótulo de *relaciones de producción.* El sistema institucional, ya regule directamente procesos de producción o el comercio y trato sociales en otras esferas, consiste en *reglas de acción comunicativa* o de interacción simbólicamente mediada. Estas son las normas intersubjetivamente reconocidas que fijan expectativas mutuas de comportamiento para a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción. La validez intersubjetiva de la norma depende de que su significado, es decir, el sentido de las expectativas de comportamiento sancionadas se entienda o comparta en el medio de la comunicación en el lenguaje ordina-

[7] Aquí hay que incluir todos los instrumentos de trabajo, desde la herramienta más simple hasta la maquinaria más desarrollada; también las habilidades y cualificaciones que los trabajadores han aprendido; asimismo las formas de organización del trabajo y de división del trabajo; finalmente, el potencial social técnicamente utilizable (tecnologías, estrategias, formas de organización, etc. precientíficas y científicas) y los dispositivos para la generación y utilización sistemática de ese saber (hoy: progreso científico-técnico institucionalizado).

rio, es decir, de que pueda ser presente a todos los implicados como significado idéntico.

3. Comunicación en el lenguaje ordinario

El lenguaje en que los sujetos se entienden entre sí acerca de algo, tiene, en primer lugar, funciones de mediación; es, por un lado, un *mecanismo de gobierno* para la acción regida por reglas, y por otro un *mecanismo de transmisión de informaciones,* y ello tanto en lo que respecta al saber empírico como a las orientaciones valorativas (plexo de interacción lingüística y plexo de recepción y reproducción de la tradición). En cuanto la comunicación lingüística queda desligada de los plexos de acción y adopta la forma de discurso, es, en segundo lugar, un *mecanismo de procesos de aprendizaje.* El discurso empírico-teorético, cuyo fin es conducir a afirmaciones verdaderas, es un mecanismo de ampliación del saber técnicamente utilizable, el discurso práctico, cuya finalidad es conducir a recomendaciones y/o amonestaciones correctas, es un mecanismo de ampliación del saber práctico, es decir, un mecanismo que sirve a la disolución crítica de viejas legitimaciones y a la generación de nuevas.

4. Ideología

Marx asocia el lenguaje sobre todo con las interpretaciones globales, socialmente vinculantes, de la naturaleza y la sociedad, en las que el saber práctico y empírico disponible se articula en una interpretación coherente del mundo, orientadora de la acción. Estas «imágenes del mundo» (mágico/animistas, míticas, religiosas, filosóficas y científicas) tienen la doble función de interpretar de forma socialmente vinculante las necesidades y de justificar el sistema de instituciones vigentes y de asegurarlo contrafácticamente contra los desengaños. La validez de las ideologías viene asegurada por una restricción sistemática de la comunicación en que se forma la voluntad colectiva.

Si la situación de partida de la evolución sociocultural posible pudiera aprehenderse adecuadamente con la ayuda de las categorías «producción», «formas de conversación y trato», «lenguaje» e «ideología», en la forma en que acabamos de exponerlas, entonces los cambios estructurales de los sistemas sociales habría, evidentemente, que explicarlos, tanto en términos del despliegue de las fuerzas productivas y de la crítica de las imágenes del mundo legitimadoras del dominio como en términos de la ampliación de la capacidad de control; ha-

bría que estudiar siempre el cambio estructural bajo todos esos tres aspectos.

Tal estudio no puede enfocarse en términos empírico-analíticos en el sentido de estrategias *nomológicas* de investigación; tampoco puede basarse únicamente en supuestos *funcionalistas* o en supuestos de crítica de las ideologías. Se trataría más bien de asegurarnos de las estructuras dentro de las cuales podemos; (a) adquirir saber técnicamente utilizable, incluyendo el saber nomológico (y ampliarlo, es decir, hacer progresos científicos y técnicos); (b) adquirir saber funcionalista (y ampliarlo, es decir, mejorar las estrategias y mecanismos de control y regulación); y (c) adquirir saber relevante para la práctica (y ampliarlo, es decir, transformarlo en procesos de ilustración emancipatoria). También la teoría de sistemas que hace Luhmann ha de entenderse en el sentido de un análisis lógico de las reglas conforme a que los sistemas autorregulados operan y amplían sus operaciones selectivas o capacidades de control. Se trata de una investigación de sistemas, no en el sentido usual, tampoco en el sentido «filosófico» que sugiere el propio Luhmann, sino del intento de reconstruir la lógica interna de los sistemas autorregulados y del aumento de su complejidad.

Tales reconstrucciones[7a] habrían de extenderse a todos los sistemas de reglas que en la etapa evolutiva de la forma de vida sociocultural hacen posible el conocimiento y la acción racional con arreglo a fines, el entendimiento comunicativo y la interacción: reglas conforme a las que constituimos el mundo de la *experiencia*, y también reglas conforme a las que se orientan la conversación y tratos sociales como proceso de comunicación: la teoría de la experiencia, planteada en *términos* de constitución de los objetos de la experiencia, podría de esta forma quedar integrada en una *teoría de la sociedad*, planteada en categorías de comunicación (cfr. sección III). Las reconstrucciones tienen, pues, por objeto sistemas de reglas, que los individuos socializados, con tal de que hagan «correctamente» lo que hacen, tienen que haber seguido siempre ya, aun *sin necesidad de ser conscientes* de esas competencias. Los intentos de reconstrucción hipotética pueden partir de los conocimientos «intuitivos» de los sujetos competentes capaces de lenguaje y de acción; al asegurarnos explícitamente del saber dominado en la práctica, reconstruimos reglas de profundas raíces antropológicas, a las que necesariamente va ligada la reproducción de la vida de los individuos socializados.

Al tornarnos intelectivamente conscientes de estas estructuras invariables aumenta la posibilidad de crítica, es decir, aumenta la posi-

[7a] Cfr. en la sección II, nota 2, la explicación del concepto de reconstrucción de sistemas de reglas en la dimensión vertical y horizontal.

bilidad de distinguir entre normas del pensamiento y la acción en principio superables y esas y otras reglas cuasi transcendentales que en la etapa sociocultural de la evolución posibilitan el conocimiento y la acción racional con arreglo a fines, el entendimiento comunicativo y la interacción. A medida que esta distinción crítica adviene a la conciencia, el proceso de definición cultural y redefinición cuasinatural de la vida, determinado por la inercia de la tradición, puede convertirse en objeto de una autorreflexión colectiva. La comunicación en el lenguaje ordinario podría dejar entonces de ser un simple vehículo de tradiciones culturales y contraideologías tecnocráticas, y las normas básicas del habla racional podrían ser elevadas a principio de organización de un proceso de formación de la voluntad colectiva, en que se justificasen discursivamente las normas, es decir, en que se interpretasen las necesidades sometiendo tal interpretación a revisión cada vez que fuese menester. Este proceso de autoilustración de los individuos socializados acerca de lo que querrían si supiesen qué podrían querer, no puede aprehenderse, empero, en términos de reducción de la complejidad del mundo, porque la conservación efectiva de las estructuras sistémicas presupone ya por su parte la adecuada definición de esas estructuras.

Como aportación a una teoría de la evolución social la teoría de la sociedad de Luhmann quedaría sin duda relativizada en lo tocante a su pretensión de universalidad; pero seguiría constituyendo una tentativa paradigmática de aprehender la lógica del desarrollo de las capacidades de control de los sistemas sociales (tal lógica versa sobre relaciones de interdependencia y sobre dependencias en la secuencia de la aparición de los universales evolutivos y de sus estados sucesivos). Para una correspondiente lógica de la evolución de las fuerzas productivas en los sistemas sociales, Gehlen hizo una interesante propuesta partiendo de la consideración de que la sustitución de los órganos, la descarga de los órganos y el sobrepujamiento de los órganos constituyeron la función de los primeros medios técnicos: los universales evolutivos en el desarrollo de las fuerzas productivas pueden entenderse y ordenarse como si la especie humana hubiera sustituido una a una por medios técnicos las unidades elementales del círculo de funciones de la acción racional con arreglo a fines, radicado inicialmente en el organismo humano, exonerándose así de las correspondientes funciones corporales [8]. Si este punto de vista heurístico resultase fecundo, también en este caso podrían mostrarse relaciones

[8] Cfr. GEHLEN, «Anthropologische Ansicht der Technik», en: *Technik im technischen Zeitalter.* Düsseldorf, 1965; del mismo autor: «Die Technik in der Sichtweite der Anthropologie», en: *Anthropologische Forschung,* Hamburg, 1961; y mis consideraciones en *Ciencia y Técnica como «Ideología»,* loc. cit.

de interdependencia en la secuencia de aparición de estos universales evolutivos atinentes a las fuerzas productivas. Las propuestas de reconstrucción para una correspondiente lógica de la evolución de los sistemas de instituciones y de las imágenes del mundo se encuentran todavía por entero en sus inicios. Por una parte tiene lugar una diferenciación entre normas morales básicas, imágenes del mundo (con la correspondiente praxis cultual) y saber profano; por otro, el cambio estructural de los sistemas morales (al que se puede describir en las dimensiones: universalización de las normas básicas e interiorización de los controles del comportamiento) y el cambio estructural de las imágenes del mundo (que puede describirse en las dimensiones: mundo intersubjetivo *versus* segmentos de la realidad objetivados, monismo del mundo *versus* dualismo articulado en términos de un más allá y un más acá; estructuración jerárquica *versus* estructuración igualitaria del mundo interpretado) guardan relación con el cambio sistemático de las estructuras de la comunicación, en especial con las restricciones impuestas a las comunicaciones formadoras de la voluntad colectiva y con los procesos de ruptura de esas restricciones. Por tanto, una reconstrucción satisfactoria de la historia universal de la conciencia moral y de los sistemas culturales de interpretación, y en conexión con ello, de las mudanzas evolutivas en las estructuras de interacción (historia de las luchas de clases) sólo podrá lograrse en el marco de una teoría de la comunicación lingüística.

Menciono estos *problemas* articulados de forma aún muy vaga (en este lugar ni siquiera puedo precisarlos todo cuanto sería menester para poder dar algunas indicaciones relativas a estrategias de investigación) con la sola intención de explicar el *status* a que, en mi opinión, pueden pretender las explicaciones sistémicas de Luhmann relativas a evolución social. Pues, en efecto, la «reducción de la complejidad del mundo» define adecuadamente el problema supremo de referencia para el aspecto de autorregulación o control que la evolución de los sistemas sociales globales siempre comporta también, mientras que las mudanzas en las definiciones de qué ha de entenderse por conservación han de considerarse y analizarse bajo aspectos distintos. Sin embargo, las teorías de la evolución social que por vía de una reconstrucción de sistemas de reglas, presentan relaciones necesarias de interdependencia y sucesión entre universales evolutivos, ofrecen una debilidad especial; permiten, ciertamente, explicaciones de los grandes cambios de estado de los sistemas sociales globales cuando están dadas las condiciones contingentes de contorno (por ejemplo, crecimiento de la población), pero no pueden aprehender la variación sistemática de esas condiciones de contorno mismas. Para ello son menester supuestos adicionales acerca del nacimiento en el propio interior del sistema de aquellos conflictos centrales que son resueltos por la vía de procesos de aprendizaje evolutivamente innovadores. Supuestos plau-

sibles de este tipo los sigue ofreciendo todavía la teoría de Marx.

Marx parte de que los cambios estructurales vienen causados por conflictos centrales que adoptan la forma de una «contradicción» entre las fuerzas productivas, por un lado, y las formas de conversación y trato y las ideologías, por otro. Mientras que Luhmann sólo admite como fuerza impulsora de la evolución los conflictos entre el sistema y un entorno supercomplejo, Marx asocia este problema de la adaptación a las coacciones que externamente se ejercen sobre el sistema (y que vienen provocadas por el despliegue de las fuerzas productivas y de las técnicas de autorregulación y control) con el problema de la solución de coacciones y conflictos internos al sistema (que surgen por el establecimiento de relaciones de poder y se solucionan mediante cambios emancipatorios de los sistemas de dominación).

Marx introduce, por tanto, dos supuestos más:

a) Los conflictos que generan cambios en el sistema son resultado de un desproporcionado desarrollo de las fuerzas productivas en relación con la forma de conversación y trato y la ideología. Marx cuenta con procesos de aprendizaje endógeno de tipo automático, que con la estructura de la acción racional con arreglo a fines vienen inscritos en el sistema del trabajo social. Quien bajo las condiciones de un entorno contingente actúa instrumental y/o estratégicamente en forma cooperativa, no puede no aprender. La proporción en que crecen las fuerzas productivas, las estrategias y las técnicas de autorregulación y control depende, ciertamente, de las condiciones institucionales marco, pero a largo plazo es inevitable una acumulación de experiencias controladas por el éxito de la acción que se nutre de ellas y una ampliación del saber técnicamente utilizable. Mas estos procesos de aprendizaje acumulativo tienen siempre efectos contrarios: refuerzan la capacidad de adaptación del sistema en conjunto frente a las coerciones externas (creciente dominación de la naturaleza); pero al mismo tiempo generan un conflicto con el marco institucional (forma de conversación y trato e ideología) ajustado al estado anterior de las fuerzas productivas.

b) Este conflicto central entre fuerzas productivas y relaciones de producción determina todos los demás conflictos sociales en la medida en que resultan importantes para los cambios estructurales del sistema. Las luchas políticas y/o las discusiones ideológicas importantes, que acaban induciendo mudanzas estructurales en el sistema, sólo pueden analizarse por referencia a las oposiciones de intereses que resultan de esos conflictos centrales. Al ámbito de la producción material, en donde esos conflictos surgen, Marx lo llama, por tanto, la «base», y a los ámbitos en que surgen los conflictos derivados (que no pueden explicarse con independencia de los procesos que tienen

lugar en la base), Marx los llama «superestructura». Esta suposición es compatible con el cambio de «primado funcional» de un subsistema a otro. Luhmann entiende este primado en el sentido de una primacía de los problemas que genera un subsistema frente a los problemas que generan los demás [9]. El primado funcional recae, pues, en cada caso, sobre el subsistema que resulta más importante para la eclosión del conflicto central y que por tanto «en virtud de su propia dinámica señala la dirección de la evolución social y circunscribe a los demás subsistemas sus respectivos ámbitos de posibilidades» [10]. Así, de acuerdo con el teorema marxiano de la base y la superestructura, en el curso de la historia de la especie el primado funcional ha pasado de la familia (fase prepolítica) al sistema político (sociedades tradicionales), y del sistema político al sistema económico (capitalismo), y en el futuro acaso pase al sistema de la ciencia. En el excurso que sigue voy a explicar brevemente algunos supuestos básicos del materialismo histórico.

EXCURSO SOBRE LOS SUPUESTOS BASICOS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO [1]

Los supuestos básicos del materialismo histórico se apoyan en una determinada conexión de los dos problemas ligados a la producción de riqueza y a la estabilización del poder político. Marx parte de que la historia de la especie (hasta el pleno desarrollo de la producción socialista) se cumple bajo las condiciones de una economía de la pobreza: La producción de bienes es producción de bienes escasos. La riqueza social es un potencial escaso que no alcanza para la satisfacción de todas las necesidades, y que exije siempre, por tanto, la represión de algunas necesidades y por ende un sistema institucional portador de un ejercicio normativo del poder. Ahora bien, una equidistribución del poder sólo es probable mientras la riqueza producida sólo baste a satisfacer las necesidades más elementales. En cuanto se produce un excedente, surge, junto con el problema sistémico de distribuir ese excedente, la posibilidad de una distribución asimétrica del poder, y con ello de una situación de lucha de los distintos grupos en torno a las normas que fijan la distribución de oportunidades de satisfacción legítima de las necesidades. Pero si, como he supuesto, el ejercicio normativo del poder va ligado en todos los casos al meca-

[9] «Wirthschaft als soziales Problem», loc. cit., pp. 226 s.

[10] Loc. cit., p. 227.

[1] De una ponencia preparada para una discusión de seminario en el semestre de verano de 1970.

nismo de la formación de ídolos, el lugar vacío y funcionalmente necesario del ídolo pueden usufructuarlo (o al menos pueden reclamarlo para sí) quienes ocupando las posiciones más altas hayan logrado establecerse como beneficiarios de la distribución asimétrica del poder. El establecimiento del poder político depende siempre, pues, del problema de cómo distribuir las cargas y recompensas sociales de forma desigual y sin embargo legítima, de cómo legitimar la desigualdad social. Tan pronto como el estado de las fuerzas productivas y la relativa magnitud del excedente impide una solución de este problema dentro de los límites de una forma de producción organizada sobre el eje de las relaciones de parentesco, se ofrece la relación de clase como principio de organización de la sociedad: en vez de los roles primarios de edad y sexo, es *la propiedad legítima de los medios de producción de la riqueza social* lo que se convierte en base de la dominación política.

Con esto estamos preparados para reformular algunos de los supuestos más importantes del materialismo histórico.

I. LA INTERPRETACION DE LAS NECESIDADES

1. Las sociedades o sistemas socioculturales sirven a la reproducción de la vida social. Ciertamente que las definiciones de la vida cambian en función de las estructuras sistémicas. Qué ha de considerarse como vida social queda definido culturalmente en términos de las imágenes del mundo, las cuales representan el sistema de referencia para las interpretaciones vinculantes de las necesidades.

2. Las interpretaciones de las necesidades se mudan con el estado de desarrollo de las fuerzas productivas. La vida social habrá de reproducirse bajo condiciones de escasez mientras el sistema institucional prevea oportunidades legítimas de satisfacción sólo para una parte de aquellas necesidades que pueden satisfacerse mediante la riqueza social.

II. CONEXION ENTRE RIQUEZA Y PODER

1. En todo sistema sociocultural la proporción de represión socialmente necesaria depende del estado evolutivo de las fuerzas productivas, es decir, de la cantidad de riqueza social potencialmente disponible.

2. La represión se ejerce de modo estable en forma de poder normativo encarnado en instituciones. El ejercicio normativo del poder necesita siempre de justificación, bien sea

— mediante una imagen del mundo legitimadora de la domina-

ción, cuya validez va ligada a la condición de una restricción sistemática de la comunicación formadora de la voluntad común, o

— mediante un discurso práctico irrestricto y exento de coacción.

III. RELACION ENTRE RIQUEZA Y DOMINIO

1. Mientras el estado evolutivo de las fuerzas productivas, cualquiera sea la forma vigente de conversación y trato, no permita la obtención de un excedente, es inevitable una distribución relativamente igual de las oportunidades de satisfacción de las necesidades e improbable una distribución asimétrica del poder normativo (dominio).

2. En cuanto el estado de las fuerzas productivas permite la obtención de un excedente, mas sin que queden superadas las condiciones de escasez, no puede esperarse a la larga una distribución relativamente igual de las oportunidades de satisfacción de las necesidades, es decir, se torna probable la distribución asimétrica del poder normativo (el nacimiento de la dominación).

3. En cuanto el estado evolutivo de las fuerzas productivas permite la obtención de un excedente que convierte en superflua la condición de la escasez, la equidistribución del poder normativo no es ni inevitable ni tampoco queda excluida —se torna históricamente posible la abolición de la dominación de clases.

IV. LA JUSTIFICACION DEL PODER Y DE LA DOMINACION POLITICA

1. En relación con el estado III, 1 cabe decir: que el sistema de instituciones viene legitimado por imágenes del mundo que todavía no tienen una función legitimadora de la dominación política, pero que explican narrativamente la represión socialmente necesaria de la satisfacción de los impulsos.

2. En relación con el estado III, 2 cabe decir: que el sistema de instituciones viene legitimado por imágenes del mundo que surgen mediante el mecanismo de la formación de ídolos y que están organizadas jerárquicamente, adquieren una función legitimadora del dominio por la adecuada interpretación que efectúan de los correspondientes lugares vacíos.

3. En relación con el estado III, 3 cabe decir: que la legitimación por «imágenes del mundo» se viene abajo; su lugar lo ocupan ideologías sustitutivas de carácter flexible. Las morales universalistas reconocidas in foro interno, que eliminan la diferencia entre intragrupo y extragrupo y que ya no son susceptibles de una fundamentación ontológica (por vía de interpretaciones globales de la naturaleza, la so-

ciedad y el individuo), pueden considerarse ahora en su carácter de proyecciones de las normas fundamentales del habla racional, en su carácter de proyecciones del principio de justificación de las normas de acción en un discurso irrestricto y exento de coacciones[2].

V. DIALECTICA DE FUERZAS PRODUCTIVAS Y RELACIONES DE PRODUCCION

1. El proceso de producción viene por necesidad retroalimentativamente conectado con procesos acumulativos de aprendizaje. El despliegue relativo de las fuerzas productivas (y la ampliación del saber técnicamente utilizable) puede verse acelerado o estorbado por las condiciones institucionales de contorno que son la respectiva forma de conversación y trato; pero, aunque la tasa de crecimiento varíe históricamente, a largo plazo se impone siempre un incremento relativo de las fuerzas productivas, que genera desproporciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

2. Cuando el excedente alcanza una magnitud que ya no permite que el problema de cómo distribuir de forma desigual y sin embargo legitima las cargas y recompensas sociales, tenga solución dentro de los límites de una forma de conversación y trato organizada sobre el eje de roles primarios (edad y sexo), se torna probable la aparición de sociedades de clases.

3. La dinámica social de las sociedades de clases, es decir, el cambio estructural de las formas de conversación y trato, que dan en cada caso una forma institucional distinta a la relación de clases (relación que viene definida por la propiedad de los medios de producción o por la imposibilidad en que se ven ciertos grupos de tener acceso a los medios de producción), se explica por la específica conexión de un estado evolutivo relativamente avanzado de las fuerzas productivas con la pérdida de credibilidad de las legitimaciones del régimen de dominación política. Puesto que las legitimaciones de la dominación política representan siempre una apariencia objetiva generada por la formación de ídolos y se limitan a fingir la justificación de normas que por su propia pretensión interna no son en absoluto susceptibles de justificación (a causa de la distribución asimétrica del poder), las imágenes del mundo legitimadoras de la dominación política o ideologías (que asocian al interés de la clase en cada caso dominante la pretensión de representar un interés general) constituyen el talón de Aquiles de toda sociedad de clases. La eclosión y decurso de un con-

[2] Cfr. mi discusión con la ética de Gehlen en: *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, 1985.

flicto de clases de importancia suficiente como para cambiar el sistema podemos representárnoslo conforme al siguiente modelo:

a) El ejercicio de la dominación, que se basa en la propiedad de los medios de producción y que viene legitimado por una imagen del mundo dada, está ligado a determinadas formas de organización: a estrategias y técnicas de control que si se emplearan para la generación de riqueza social, tendrían la función de fuerzas productivas, pero que pueden servir también a la estabilización del dominio.

b) El desarrollo de las fuerzas productivas, al progresar dentro de un marco institucional dado y rebasar las posibilidades de éste, exije formas de organización del trabajo social que son incompatibles con las formas de organización y/o las condiciones institucionales de contorno del régimen de dominación vigente. Este conflicto expresa la desproporción entre la riqueza social efectiva y la riqueza social potencial.

c) El conflicto socava la credibilidad de la imagen del mundo legitimadora de la dominación porque los afectados se percatan ahora de que esa imagen del mundo justifica un sistema de instituciones de un grado de represividad históricamente superado. Lo cual significa que la experiencia de que el marco institucional reprime más necesidades de lo que sería menester en un estado dado de las fuerzas productivas, resquebraja las barreras comunicativas a que va ligada la validez de la imagen del mundo legitimadora, y abre, al menos interinamente, espacios para discursos prácticos, en los que puede ponerse en cuestión la validez del orden institucional vigente.

d) La pérdida de fe en la legitimación significa que surge un disenso acerca de la distribución normativamente anclada de las oportunidades de satisfacción legítima de las necesidades, distribución cuyo carácter asimétrico resulta ahora patente. Los intereses de las partes implicadas, es decir, los intereses de clase que hasta entonces subyacían a las normas vigentes, se tornan manifiestos. La acción comunicativa es sustituida por la acción estratégica de las distintas clases. La lucha de clases sirve a la implantación de intereses de clase, cuya oposición, o bien queda suprimida y superada, o bien es devuelta al estado de latencia, en un nuevo orden normativo que satisface las nuevas exigencias de legitimación.

7. UN EPILOGO (1968): SOBRE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO DE NIETZSCHE*

La obra de Nietzsche ejerció en el período de entreguerras, sobre todo en Alemania, una peculiar fascinación. El *pathos* de sus juicios y prejuicios, las enérgicas formas de su filosofía de la decadencia, y su tentadora afirmativa a las «pasiones que dicen sí» determinaron el estilo mental y los problemas de toda una generación de intelectuales pseudo-radicales, desavenidos con las tradiciones del pensamiento occidental. Cabezas tan heterogéneas como Oswald Spengler, Carl Schmitt, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Martin Heidegger y también Arnold Gehlen, ofrecen afinidades cuando se los mira sobre ese trasfondo; son ejemplos de un efecto que se comunica más bien en el gesto del pensamiento que en la forma de argumentación. Nietzsche acuñó y reforzó entonces una mentalidad que en modo alguno se limitó a los «revolucionarios de derechas». Todo esto es algo que queda ya tras nosotros y que nos resulta escasamente inteligible, Nietzsche ha perdido ya su fuerza de contagio.

LA DISCUSION FILOSOFICA EN TORNO A NIETZSCHE

La influencia directamente literaria vino acompañada en los años veinte y a principios de los años treinta de una discusión filosófica en torno a la cosmovisión nietzscheana. Sobre todo sus tres piezas centrales: el advenimiento del nihilismo, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo se reconstruyeron como tesis de un literato-filósofo y se estudiaron en su contexto. La forma implícita de una filosofía, no sólo expuesta asistemáticamente, sino que de propósito se aleja de la argumentación y sólo obedece a la disciplina del rigor y la precisión aforísticos, ofrece al trabajo interpretativo un inusitado campo de maniobra, que no pocas veces ha convidado a los intérpretes a utilizar la obra de Nietzsche como pantalla en que proyectar su propia filosofía. Así Klages ilustra en Nietzsche una metafísica de la oposición entre vida y espíritu (*Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches,* 1924); Bäumler extrae de Nietzsche una filosofía del poder extremadamente contemporánea (*Nietzsche, Der Philosoph und Politiker,* 1931); Jaspers hace que los enunciados afirmativos de Nietz-

* Publicado inicialmente en : F. NIETZSCHE, *Erkenntnistheoretische Schriften,* Frankfurt, 1968, pp. 237 ss.

IV. TEORIA DEL CONOCIMIENTO Y FILOSOFIA DE LA HISTORIA

sche se ablanden y tornen en cifras, y fija la mirada en el movimiento transcendedor que caracteriza al pensamiento (*Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* 1936). Heidegger interpreta a Nietzsche como remate y giro de la metafísica occidental, como un gran ejemplo de la ocultación de la verdad del Ser *(Nietzsches Wort «Gott ist tot»);* e incluso Löwith, que tan puntillosamente mantiene a la vista toda la obra de Nietzsche, utiliza, sin embargo, la doctrina del eterno retorno para hacer demostración de su propio camino de vuelta desde la cumbre de la modernidad, es decir, desde el pensamiento histórico, a la visión cosmológica del mundo de la Antigüedad (*Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen,* 1934).

Tras la segunda guerra mundial la discusión alemana acerca de Nietzsche encuentra eco en Estados Unidos y en Hungría. Walter Kaufmann (*Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist,* 1950) pone los temas centrales de la filosofía de Nietzsche en enérgica conexión con la crítica a la religión y, por tanto, con la tradición del pensamiento ilustrado del mundo moderno. Un atemperamiento clasicista del concepto de «superhombre» le permite pasar por alto aquellas implicaciones que, sin embargo, resultaron decisivas en la historia del influjo político de Nietzsche. Sobre ese influjo se concentra Lukács (*Die Zerstörung der Vernunft,* 1955, pp. 244-317). Entiende a Nietzsche como el filósofo que en el período imperialista da por primera vez expresión a esa corriente de específico irracionalismo alemán, que tiene su origen en el retraso del desarrollo social de los estados alemanes y que se inicia en el romanticismo.

Las discusiones filosóficas con Nietzsche que se han efectuado hasta la fecha, por heterogéneos que hayan sido sus puntos de vista y por incompatibles que entre sí hayan sido las interpretaciones a que han dado lugar, tienen algo en común: se han movido en la dimensión elegida por el propio Nietzsche. Esas discusiones siguen el impulso que partió de la ruptura con la tradición de la gran filosofía a mediados del siglo XIX y sobre cuyas consecuencias prácticas Nietzsche llamó estridentemente la atención bajo el rótulo de nihilismo. La discusión filosófica partió de la experiencia básica de Nietzsche de que la pretensión clásica de la teoría de conocer el mundo y, por medio de ello, orientar a los hombres en su acción no es capaz ya de aguantar los embates de la ciencia moderna (y de una crítica ideológica guiada en términos positivistas por esa ciencia). A las tradiciones de la religión judeo-cristiana y de la filosofía griega Nietzsche las despoja a su vez de su pretensión teorética y las hace derivar de impulsos provenientes de convicciones morales, reduciéndolas a motivos de acción y de afianzamiento normativo del poder. Y siendo así, las orientaciones de la acción misma sólo pueden pender ya de «valores», que carecen de toda referencia teorética y, por tanto, de la posibilidad de una fundamentación crítica; éste es precisamente el escándalo. Puesto que Nietz-

sche no puede liberarse de la pretensión de la filosofía de traer a concepto lo que es y lo que debe ser y, sin embargo, no tiene más remedio que dar por filosóficamente incumplible tal pretensión, se le plantea un problema, que no se plantea en absoluto al positivismo.

Nietzsche no se contenta con la solución escéptica de ese nihilismo pasivo que se mantiene indiferente frente al pluralismo de los valores; pero tampoco le satisface el decisionismo en tanto que confirmación activista de la irracionalidad de los valores en general. Trata, más bien, por vía de una reflexión acerca del nacimiento del nihilismo, de recobrar el terreno que posibilite de nuevo una visión de las cosas capaz de orientar la acción: «Pues, ¿por qué es necesario el advenimiento del nihilismo? Porque los valores por que nos hemos orientado hasta aquí tienen en él su última consecuencia; porque el nihilismo es la lógica de nuestros grandes valores ideales llevada a sus últimas consecuencias, porque tenemos que vivir antes el nihilismo para averiguar cuál era propiamente el valor de esos "valores"... necesitaremos, en algún momento, *nuevos* valores...» (Schlechta t. III, p. 635). Los nuevos valores exigen un proyecto filosóficamente fundado de orientaciones de la acción futura, y no cualesquiera proyecciones para una praxis carente de sustentación y guía intelectivas.

Nietzsche trató de justificar filosóficamente la transmutación de todos los valores con una teoría de la voluntad de poder y con la hipótesis del eterno retorno de lo mismo. La conexión de cada uno de estos dos temas con el nihilismo «pensado hasta el final» como resultado de una crítica a la moral, crítica que se hace extensiva a toda la tradición occidental, es convincente: el final del pensamiento teleológico, el final de un objetivismo para el que las producciones subjetivas se habían congelado en estructuras en sí, queda ratificado tanto por la emancipada productividad de una voluntad de poder segura de sí misma, como por el sereno reconocimiento del curso de la naturaleza indiferente frente a los sujetos. Pero algo menos evidente es el nexo dialéctico que pueda unir entre sí esas dos tesis en principio incompatibles. En la discusión filosófica que he mencionado se perfilan en principio cuatro propuestas de solución. Las dos primeras son simples, pero evidentemente se quedan cortas: o bien una de las dos tesis, que suele ser la tesis del eterno retorno, se pasa por alto en favor de la otra, o se liman las aristas de ambas concepciones, de modo que su compatibilidad resulte aproblemática. Las otras tentativas tratan de establecer entre ambas tesis una secuencia a la vez lógica e histórico-psicológica. Por un lado está la tentativa de entender la hipótesis del eterno retorno como la doctrina propiamente afirmativa de Nietzsche: la teoría de la voluntad de poder sólo representa la etapa de reflexión en que la conciencia moderna se percata de sus presupuestos nihilistas hasta el momento ocultos y se supera a sí misma en favor de un retorno a la visión antigua del mundo. Por otro, la

tentativa de reconstruir la tesis del eterno retorno de lo mismo como un simple tránsito: esta doctrina tendría el significado de un ejercicio mental que nos libera del hechizo del pensamiento teleológico poniéndonos así en condiciones de remontarnos por detrás de las convicciones morales en que en cada caso viene dogmatizado un particular complejo de convicciones vitales y de reconocer la voluntad de poder como condición *general* de la razón práctica.

No voy a entrar en esta discusión, porque no estoy seguro de que siga teniendo sentido una discusión directa con la filosofía nietzscheana de la consumación del nihilismo. El enfoque filosófico de la discusión, a saber: la suposición de que es hacedero abordar el conjunto de aforismos como si de un sistema se tratara, fue siempre cuestionable. No es casualidad que sea el fragmento la forma literaria que adopta un pensamiento que trata de escapar a la coacción del sistema. En cualquier caso hoy es cuestionable que la conexión de esos tres teoremas pueda pretender algo más que un interés histórico aislado. Las contrapuestas interpretaciones que hasta aquí han determinado la discusión sólo pueden examinarse y corregirse si uno se adentra en el contenido de la destrucción que hace Nietzsche de las tradiciones occidentales, no sólo en la crítica ideológica que en términos generales practica, sino también en ese muy particular supuesto de su crítica a la moral, conforme al cual «los instintos de ocaso se han enseñoreado de los instintos de orto». Basta seleccionar algunos enunciados nucleares de esta filosofía de la decadencia para reconocer en ellos las líneas de esa crítica a la cultura, específicamente burguesa, del *fin de siècle,* que más que como crítica ideológica merece tomarse en serio como objeto de una crítica ideológica.

Cosa distinta es lo que acaece con los argumentos formales que anteceden al desarrollo efectivo de la tesis del nihilismo. La crítica de la moral tiene como presupuesto el descubrimiento de una conexión entre teoría y práctica de la vida. Nietzsche se percató de que las normas del conocimiento no son en principio independientes de las normas de la acción, de que se da una *inmanente conexión entre conocimiento e interés.* Aquí están ya *in nuce,* me parece a mí, elementos de una teoría no convencional del conocimiento que merecen una investigación filosófica con intención sistemática.

Enfoques para una reconstrucción de la teoría del conocimiento implícita sobre todo en los fragmentos póstumos los encuentro en un artículo de Alfred Schmidt, que trata de servirse del pragmatismo de Nietzsche para una crítica del conocimiento desarrollada en la perspectiva de Marx[1], y también en un notable libro de Arthur C. Dan-

[1] «Zur Frage der Dialektik in Niezschets Erkenntnistheorie», en: Max Horkheimer (ed.) *Zeugnisse, T. W. Adorno zum 60. Geburtstag,* Frankfurt, 1963.

to, que arranca de la crítica nietzscheana del lenguaje y establece sorprendentes paralelos con la filosofía del lenguaje que parte del segundo Wittgenstein [2]. Hasta ahora, desde los tempranos trabajos de Rudolf Eisler (*Nietzsches Erkenntenistheorie und Metaphysik,* 1902) y Hans Vaihinger (*Nietzsche als Philosoph,* 1916) la teoría del conocimiento de Nietzsche apenas si se había tomado en serio [3]. De modo que la discusión ha de comenzar hoy de nuevo.

CRITICA DEL HISTORICISMO

La crítica de Nietzsche se dirige tanto contra el concepto contemplativo de conocimiento como contra el concepto de verdad como correspondencia. La teoría pura, que, liberada de toda referencia práctica aprehende las estructuras de la realidad de suerte que los enunciados teoréticos son verdaderos si corresponden a un ser-en-sí, es apariencia. Pues los actos de conocimiento están insertos en contextos de sentido que sólo se constituyen en la práctica de la vida, en el lenguaje y en la acción de seres menesterosos. Ciertamente que bajo esa apariencia de teoría pura, la filosofía, lo mismo que antes los mitos y religiones, produjo un saber que permanecía referido a la práctica: del orden de la naturaleza había que tomar las normas del mundo humano; lo que era contemplado como cosmos, podía transformarse en *ethos.* Pero la ciencia moderna rompió con esta categoría de conocimiento esencial. Es posible que esa ciencia siga vindicando para sí esa apariencia de teoría pura, pero al destruir las ontologías, al destruir las interpretaciones del ente en su conjunto secretamente referidas también a la praxis, la ciencia transforma de raíz las relaciones entre teoría y praxis. De las teorías científicas se sigue un saber técnicamente utilizable, pero no un saber normativo, no un saber orientador de la acción: «La ciencia escudriña el curso de la naturaleza, pero nunca puede mandar al hombre. Inclinación, amor, placer, dolor, elevación, postración —todo eso es algo que la ciencia desconoce—. Lo que el hombre vive y siente tiene que interpretarlo desde algún sitio, para poder evaluarlo» (Schlechta, t. III, 343). A mediados de los años setenta del siglo pasado cuando esto escribía, Nietzsche tenía todavía a la vista un modelo de conocimiento «al servicio de la vida»: el conocimiento del historiador. Aquí, en el ámbito de las ciencias histórico-filológicas, que con la Escuela Histórica acababan de recibir su gran impulso, parecía conservarse todavía, al menos en principio, ese ne-

[2] *Nietzsche as Philosopher,* New York, 1965.
[3] Excepciones son en cierto modo H. BARTH, *Ideologie und Utopie,* Zurich, 1961 [2] y MICHAEL LENDMAN, *Geist und Leben, Varia Nietzscheana,* Bonn, 1951.

xo de vida y conocimiento que las ciencias naturales modernas, y, de la mano de la ciencia, la destrucción positivista de la filosofía habían roto. La segunda «consideración intempestiva» se ocupa de el *provecho y desventajas de la historia para la vida,* porque Nietzsche ve en el desarrollo metodológico de las ciencias contemporáneas del espíritu el peligro de que el saber orientador de la acción quede expulsado incluso de ese refugio. El historicismo es la forma en que las ciencias del espíritu se autonomizan frente a la práctica y disuelven el último lazo entre conocimiento e interés.

Antes incluso de que el «sentido histórico» y la «cultura del comprenderlo todo» encontraran en Dilthey su gran abogado metodológico y su teórico más sobresaliente, investiga Nietzsche la problemática de una actitud que toma a cualesquiera objetivaciones del espíritu como ocasión de una simple introyección sentimental reproductora. La representación y reactualización estetizantes de un universo de hechos culturales acaba en realidad anestesiando el sentido histórico: enriquece a una interioridad caótica, pero la torna insensible para una tradición ahora detenida en términos de museo. Pues en cuanto los procedimientos positivistas de las ciencias del espíritu no solamente exigen reflexionar sobre la dependencia respecto a intereses que pueden representar un estorbo dogmático para el conocimiento, sino que, como precio de la objetividad del conocimiento, exigen en general una extinción de la subjetividad del cognoscente, el historiador se cierra el acceso a la historia misma. Sólo participando en el plexo de la vida en curso que es la historia puede uno apropiarse teoréticamente la historia: «Una vez que a las personalidades se las ha extinguido de la forma descrita en una eterna asujetualidad o, como suele decirse, objetividad, ya nada puede obrar sobre ellas; tanto da que lo bueno o correcto sean hechos, poesía, música; en seguida el ahuecado hombre culto pasa por encima de la obra y se pregunta por la historia del autor» (p. 47)[4].

De nuevo es la autonomización del conocimiento frente a la práctica lo que inquieta a Nietzsche. La historia cientificizada rompe las tradiciones vivas privándolas de todo carácter vinculante, en lugar de promover su apropiación reflexiva en unos términos que tengan relevancia para la práctica. Su única consecuencia práctica es: «¡En todas las épocas fue distinto, no importa cómo seas tú» (p. 62). Con esta neutralización de las consecuencias que el saber histórico pudiera tener para orientar la acción se corresponde la consecuencia bien palpable de una práctica no tocada por la teoría, entregada a intereses no transidos por la reflexión, sustraída a cualquier impulso liberador: «Lo cual no significa sino que los hombres deben ser adiestra-

[4] Las citas son de F. NIETZSCHE, *Erkenntnistheoretische Schriften,* Frankfurt, 1968.

dos para los fines de la época, para arrimar el hombro tan pronto como sea posible: han de trabajar en la fábrica de las utilidades generales antes de estar maduros, o mejor, para que nunca lleguen a la madurez —porque eso sería un lujo que sustraería al "mercado de trabajo" una buena cantidad de mano de obra» (p. 62).

Nietzsche discute las funciones que puede cumplir una historia no alienada de la práctica, y que de hecho cumplió en la conciencia histórica de los pueblos, analizando los casos de la historiografía monumental, la *historiografía anticuaria* y *la historiografía crítica*. Todas tres siguen el principio de aspirar al conocimiento del pasado por mor del presente y del futuro. Reaccionan a necesidades que surgen del propio plexo objetivo de la vida y exigen determinadas *formas de afrontar la tradición*. La historiografía monumental se dirige a «lo grande del pasado» que sale al paso a la actualidad con la pretensión imperativa de un modelo. Cuando la violencia que ejercen las tradiciones muertas mutila la vida presente, cuando no hay más remedio que romper la continuidad de la historia, el ejemplo del pasado, «lo que otrora fue posible y que por tanto puede tornarse posible una vez más», anima a romper con las rutinas del presente. La historiografía anticuaria tiene, en cambio, su razón de ser cuando la continuidad de la historia amenaza con romperse e interpretaciones de la vida capaces de seguir dando sentido al presente, amenazan con ser reprimidas o quedar niveladas en una conciencia ahistórica. Contra esta erosión de lo recibido opera un pensamiento capaz de tender puentes con el pasado, que mantiene abierta la dimensión de la memoria. Pero la apropiación de la tradición sólo puede constituir una aplicación viva a la situación presente si se establece una enérgica separación entre las ideas preñadas de futuro y lo subrepticiamente apologético y obnubilador. Sólo la historiografía crítica que muestra «que todo pasado es (también) digno de condena» puede introducir una reflexión crítica sobre la historia como una secuencia de represiones, de deseos no satisfechos y de posibilidades desperdiciadas.

Los tres tipos de historiografía designan tres momentos de la reflexión histórica en general. Esta descifra el veredicto de la historia como si se tratara de un oráculo: «Sólo como constructores del futuro, como sabedores del presente, lo entenderéis» (p. 57). Pero esto significa que el sujeto cognoscente, al atender a la historia, no puede abandonar el horizonte de su mundo; sólo desde ese horizonte puede apropiarse un saber que a su vez penetre en las perspectivas de su acción y transforme y amplíe el horizonte de ésta. No es la desvinculación metodológica respecto a las relaciones cognitivas de la situación hermenéutica de partida la que garantiza la amplitud y transparencia de la conciencia histórica, sino esa fuerza selectiva de la comunicación, a la que Nietzsche llama «fuerza plástica» de un hombre, de una cultura: «Me refiero a la capacidad de crecer a partir de uno

mismo en su propia peculiaridad, de transformar y asimilarse lo pasado y extraño, de curar las heridas, de sustituir lo perdido, de recomponer a partir de ellas mismas las formas rotas» (p. 14).

Sin embargo estas consideraciones no conducen propiamente a una autorreflexión de las ciencias del espíritu. Nietzsche está convencido de que es la cientifización de la historia como tal la que irremediablemente *aliena* a la historiografía de la práctica de la vida. La crítica al historicismo como objetivismo de las ciencias del espíritu se dirige, por tanto, no contra la falsa autocomprensión cientificista de la historiografía contemporánea, sino contra la historia como ciencia; el único responsable del cambio experimentado por la constelación de vida y conocimiento sería el «postulado de que la historia ha de ser una ciencia». La hermenéutica filosófica, que se ha desarrollado a partir de una crítica inmanente, mediada por la fenomenología, a Dilthey y a los fundamentos vitalistas de la escuela histórica, ha llegado, mientras tanto, a un resultado distinto, a saber: ni siquiera los estrictos *procedimientos* de una investigación objetivante pueden disolver el lazo lógico que une a la comprensión hermenéutica con la precomprensión perspectivista de los intérpretes [5]. Aquella constelación de vida y conocimiento que Nietzsche postula para la historiografía, puede, ciertamente, quedar encubierta que la historia cientificizada, pero nunca puede ser del todo suprimida: determina inalienablemente la lógica de las ciencias del espíritu, por más que una autocomprensión objetivista pueda hacernos olvidar ese hecho. Nietzsche, en cambio, trata de imponer a la historia una exigencia desde fuera: la historia tiene que recobrar su significado para la práctica de la vida despojándose, aun al precio de la objetividad posible, de la camisa de fuerza del método científico, y dejando de ser una ciencia estricta.

Ahora bien, incluso en lo que respecta a las ciencias del espíritu este postulado era una exigencia desmedida. Nietzsche podía tranquilizarse aun con la reflexión de que: «No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia» (Schlecta, III, 814). Pero es claro que tal fórmula no nos sirve de nada frente a las ciencias de la naturaleza. Frenta a ellas la exigencia análoga de romper con el pensamiento metódico se habría condenado a sí misma en vista del firme *corpus* de la investigación científica. Además Nietzsche sabía que el nihilismo se basaba en unos cánones críticos que habían sido establecidos, precisamente, por la ciencia moderna. De modo que si, pese a la reconocida ruptura con la tradición, quería aún salvar las intenciones de ese concepto más exigente de teoría, conforme al cual la teoría ha

[5] H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965 [2], parte II; cfr. también mi estudio «La lógica de las ciencias sociales», en este libro pp. 81 ss.

de tener significación para la vida, es evidente que no podía salvarlas contra el método científico, es decir, contra la lógica de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, cuyos estándares habían impuesto tal ruptura. Si Nietzsche quería mostrar la posibilidad de un saber orientador de la acción, su crítica no podía dirigirse contra la cientifización de la historia, antes tenía que pasar por detrás de la visión científica del mundo, para, en contra de toda apariencia de objetivismo, también de la apariencia cientificista de objetivismo, entender el conocimiento a partir de su nexo previo e inalienable con la práctica. Este es el sentido de la «consumación del nihilismo».

Curiosamente esta crítica radical del conocimiento se había iniciado ya en 1873 con el artículo sobre «Verdad y mentira en sentido extramoral», sin que dejara huella alguna en la «segunda consideración intempestiva», publicada sólo un año después [6]. Pero desde mediados de los años setenta Nietzsche retoma esa crítica. Ahora también la ciencia moderna de la naturaleza queda sometida a esa misma sospecha de ideología, coloreada siempre en términos de crítica a la moral, para la que hasta entonces la ciencia no había hecho más que suministrar los estándares. Nietzsche se percata de que la autocomprensión cientificista de la ciencia ha abandonado, ciertamente, su pretensión de conocimiento esencial, pero de que en el fondo, con su pretensión de aprehensión descriptiva de las leyes naturales y de explicación causal de los sucesos de la naturaleza, no ha hecho más que adir la herencia del concepto contemplativo de conocimiento y del concepto de verdad como correspondencia: «Quizá ahora, en cinco o seis cabezas, empieza a alborear la idea de que también la física no es más que una interpretación del mundo, un intento de orientarse en el mundo... y no una explicación del mundo» (p. 158).

UN CONCEPTO REVISADO DE LO TRANSCENDENTAL

El artículo «Verdad y mentira en sentido extramoral», que trata de poner al descubierto los fundamentos morales del concepto de verdad, permite reconocer ya las líneas fundamentales de la «teoría del conocimiento» de Nietzsche. Nietzsche parte de dos funciones del conocimiento. El intelecto es un medio de autoafirmación: sirve al «fingimiento» y a la «dominación de la naturaleza». La proyección de mundos simbólicos refleja, por un lado, ilusiones y fantasías desiderativas, que permiten satisfacciones virtuales, la compensación de re-

[6] Cfr. sobre esto K. SCHLECHTA y A. ANDERS, *F. Nietzsche, Von den Verborgenen Anfängen des Philosophierens,* Stuttgart, 1962.

nuncias y la negación de debilidades y peligros reales. La red de formas simbólicas que tendemos sobre la naturaleza tiene, por otro lado, la función de poner bajo control un entorno que amenaza nuestra existencia y de asegurar la reproducción de la vida «sin los cuernos ni los afilados colmillos de la fiera». En ambos casos el intelecto se apoya en el «impulso a formar metáforas», es decir, en la capacidad fundamental de generar sentido simbólico. En ambos casos el mundo ficticio de los símbolos está al servicio de la satisfacción de necesidades elementales; en el primer caso, posibilita negaciones y sustituciones fantásticas; en el segundo, el control técnico y el ejercicio fáctico del poder. Pero en ambos casos es menester se cumpla la condición adicional de que el hombre no llegue a penetrar como tal lo que no es sino producción suya. Sólo la *apariencia objetivista* de que sus interpretaciones pueden en principio ser verdaderas, de que sus ilusiones pueden en principio ser conocimiento, le confiere seguridad: «Sólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas... sólo olvidando su condición de sujeto, de sujeto artista y creador, vive el hombre en sosiego, seguridad y consecuencia» (p. 105).

El arraigado objetivismo que oculta que la subjetividad creadora de sentido crea las condiciones de interpretación posible de aquello que tenemos por real, es condición de existencia de una especie que se conserva gracias a su inteligencia. Tan pronto como esa apariencia queda al descubierto en su carácter de tal, se disuelve también el concepto de verdad como correspondencia en el sentido de un convencionalismo lingüístico. La posibilidad de verdad, entendida ésta como objetividad de la validez de los enunciados, viene dada *eo ipso* con el lenguaje, porque el entendimiento lingüístico exige el reconocimiento intersubjetivo de reglas. El peculiar «impulso a la verdad» es sólo una obligación moral «que la sociedad establece para existir; ser veraz significa servirse de las metáforas usuales, o dicho moralmente... mentir conforme a una convención fija...» (p. 103).

El estrato elemental de un significado simbólico consta de imágenes que son generadas poéticamente con motivo de estímulos externos. Entre la «imagen» y el «estímulo nervioso» no existe pues ninguna relación biunívoca de correspondencia; antes bien, corre a cargo de la subjetividad creadora de sentido el cómo transformar una ocasión externa en un significado metafórico —ejercitamos así un «juego de tanteo sobre el lomo de las cosas»—. Sólo la congelación convencional de determinadas metáforas confiere a los productos de la fantasía una apariencia de correspondencia y con ello de «verdad». En cualquier caso, esta asimilación poética del entorno, esta «metamórfosis del mundo en hombre» se cumple ya siempre en el marco de formas gramaticales primitivas. Si sólo nos moviéramos en el estrato de las metáforas, quedaríamos atrapados en los mundos de los sueños. Sólo el aparato de los conceptos y abstracciones funda un mun-

do intersubjetivo de vida despierta. Esta construcción de los conceptos viene prefigurada en el lenguaje.

En la gramática del lenguaje están contenidas las reglas conforme a las que ordenamos categorialmente los contenidos metafóricos: «Esa formación artística de metáforas con que empieza en nosotros cualquier sensación, presupone ya aquellas formas...; sólo la sólida persistencia de esas formas primitivas explica la posibilidad de que después, otra vez a base de metáforas, pudiera constituirse un edificio de conceptos» (p. 108). La ciencia puede entenderse como una prosecución reflexiva de la abstracción que el lenguaje ya lleva en su seno, al igual que el arte como una continuación de la formación originaria de metáforas en el plano del lenguaje desarrollado. El tipo de «hombre racional» es el científico, que desarrolla el intelecto al servicio de la dominación de la naturaleza; el artista, en cambio, es el «hombre intuitivo». Aquél previene los males, pero sin obtener felicidad de sus abstracciones; éste, al traer sus intuiciones a lenguaje, no sólo conjura peligros, sino que a la par experimenta «iluminación, ensanchamiento del ánimo, redención». A este propósito, Nietzsche parece insinuar, por lo demás, una especie de «dialéctica negativa», que en el plano de la propia visión científica hace añicos las categorías de la ciencia y se deja guiar por la intuición, una vía alternativa de ascenso al plano de lo místico: «... el hombre enmudece..., o habla en metáforas sencillamente prohibidas y asociaciones conceptuales nunca oídas, para corresponder, a lo menos por destrucción y burla de las viejas barreras conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición presente» (pp. 111 s.). Pero por lo que veo, Nietzsche no hizo uso de esta posibilidad de justificar su propia teoría, también su teoría del conocimiento, desde el punto de vista de un lenguaje indirecto.

Ahora bien, si la ciencia no hace más que desarrollar el aparato categorial inscrito en el lenguaje y objetivar la naturaleza en este marco cuasitranscendental, así como analizarla con vistas a su posible control técnico, entonces la primera tarea de una teoría del conocimiento científico es repetir y revisar en términos de lógica del lenguaje la crítica transcendental kantiana de la conciencia. Una gran parte de los análisis dispersos que pueden encontrarse sobre todo en la obra póstuma y también en el primer libro de *Aurora* y en los textos que aquí reproducimos de *Humano, demasiado humano,* de *Más allá del bien y de mal* y de *El crepúsculo de los ídolos,* pueden, por tanto, entenderse también como un intento de deducir las categorías por vía de una lógica transcendental del lenguaje. Las categorías o «prejuicios de la razón» «tienen a nuestro lenguaje por perpetuo abogado. El lenguaje pertenece por su nacimiento a la época de la forma más rudimentaria de psicología: cuando nos hacemos conscientes de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, o dicho en alemán:

de los presupuestos básicos de la razón, parece como si nos hubiéramos introducido en un mundo de fetiches» (p. 173).

El artículo de fe más arcaico es el concepto de «yo» como identidad. Esta identidad es proyectada sobre todas las cosas, y de ello surge la categoría de «cosa» de la que pueden predicarse propiedades. «Si no nos tuviéramos por unidades, nunca hubiéramos formado el concepto de "cosa"». En la forma gramatical elemental de la oración la relación sujeto-predicado se ha coagulado en un esquema general de interpretación. Asimismo, ha quedado fijada como forma gramatical la ficticia distinción entre el sujeto activo y el hacer mismo. Esa distinción da lugar a las categorías de causa y efecto, pues la causalidad nos la representamos conforme al patrón de un sujeto agente que obedece leyes: «Encontramos una fórmula para expresar un tipo de consecuencia que se repite siempre: con ello no hemos descubierto ninguna ley, ni mucho menos una fuerza que sea la causa de que las consecuencias se repitan. El que algo suceda siempre de esta o aquella manera es aquí interpretado *como si* un ser actuase siempre de esta o aquella manera por obediencia a una ley o a un legislador: ... el error está en esa poética introducción que hacemos de un sujeto» (p. 185). Al igual que las categorías del entendimiento (y las reglas de la lógica), Nietzsche entiende también los esquemas perceptivos de espacio y tiempo y las operaciones de contar y medir (espacios, tiempos y masas) como ficciones que adquirimos por ejercitación en la gramática de nuestro lenguaje como a priori insoslayable de toda posible interpretación, sea cotidiana o científica.

Pero si los prejuicios que constituyen la razón y que Kant llamaba juicios sintéticos a priori, tienen sus raíces en la estructura del lenguaje, y si la identidad del sujeto hablante, de la que Kant había formado la unidad de la conciencia transcendental, es decir, el yo constituidor del mundo, es asimismo una ficción lingüística, entonces al aparato categorial ya no podemos seguir llamándole transcendental en el sentido de Kant. Nietzsche invierte la pregunta «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?» para convertirla en esta otra: «¿Por qué es necesaria la fe en tales juicios?» No cabe duda de que esos prejuicios que constituyen la razón siguen siendo transcendentales en el sentido de condiciones subjetivas inevitables de toda posible interpretación lingüística de la realidad; pero en modo alguno son transcendentales en el sentido de una validez a priori, es decir, incondicionada. Pues ahora sólo penden ya de la forma contingente de nuestro lenguaje, y las reglas gramaticales del lenguaje son, como todo lo simbólico, producto de la poiesis, de la actividad creadora de sentido. La coacción que nos lleva a tener por verdaderos los prejuicios a priori de la razón, no resulta de que sean «verdaderos» en sentido transcendental; antes, al revés, el sentido de la «verdad» resulta de la función de la necesidad que nos lleva a tenerlos por verdaderos. De ahí la pre-

gunta de Nietzsche: ¿por qué es necesaria la fe en los juicios sintéticos a priori?

La respuesta de Nietzsche es: porque en esa necesidad lógica se impone la coacción metalógica que sobre nosotros ejerce la historia natural, se impone la necesidad práctica de la reproducción de la vida: «Nuestro intelecto es fruto de nuestras condiciones de existencia: no lo tendríamos, si no nos fuera necesario, y no lo tendríamos así si no lo necesitáramos así, si nos fuese posible vivir de otra manera» (p. 178). Y de forma aún más tajante: «En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, fue determinante la necesidad: la necesidad, no de «conocer», sino de subsumir, de esquematizar, con el fin de entendernos, de calcular... Las categorías son «verdades» sólo en el sentido de que nos son esenciales para nuestra vida: el espacio euclídeo es una de esas «verdades» que son condición de nuestra vida... La coacción subjetiva que hace que no podamos menos de aceptarla es una coacción de tipo biológico...» (p. 214). La fe en la verdad de los juicios sintéticos a priori proviene de *estimaciones valorativas:* preferimos siempre el simbolismo que responde mejor a la tarea de asegurar la existencia, es decir, a la ampliación de nuestro poder de control técnico sobre la naturaleza. La categoría de «estimación valorativa» o «valoración» sirve pues de soporte a este concepto revisado de lo transcendental. Nietzsche entiende los juicios sintéticos a priori como juicios de valor. A las reglas transcendentales implícitamente contenidas en la gramática del lenguaje, conforme a las que constituimos un mundo empírico, «un mundo de casos idénticos», Nietzsche las llama juicios fisiológicos de valor: «La coerción que sobre nosotros ejercen determinadas funciones gramaticales es en último análisis la coerción que ejercen los juicios fisiológicos de valor» (pp. 164 ss). Otro tanto cabe decir de las reglas de la lógica formal: «También tras toda lógica y su aparente soberanía de movimientos se ocultan juicios de valor, o dicho más claramente: exigencias fisiológicas anejas a la conservación del determinado tipo de vida que es el nuestro» (p. 147).

Estas formulaciones y otras parecidas no son muy cautas; justifican una interpretación naturalista. A menudo coinciden con la cruda forma de pragmatismo que más tarde desarrolló F. C. Schiller (*Humanism,* 1903), y de la que en el ámbito de la filosofía alemana se hizo eco W. Jerusalem. Sin embargo, una interpretación más detallada encontraría que Nietzsche no se sale del planteamiento kantiano, sino que primero lo prosigue en términos de crítica del lenguaje y sólo después lo radicaliza con un giro peculiar. La reducción de las reglas transcendentales a «juicios de valor» quiere solamente decir que las operaciones constituidoras de mundo del aparato categorial contenido en el lenguaje han de ser pensadas como surgidas de condiciones empíricas. Pero este sentido de «empírico» no puede pensarse ya

bajo categorías que por su parte pudieran hacerse derivar de las condiciones «empíricas» de conservación y crecimiento de la especie considerada como sujeto, condiciones que cobran expresión en los juicios transcendentales de valor. Este sentido de «empírico» sólo puede mostrarse y justificarse en un plano metateórico. Y sólo bajo una salvedad análoga podría el crítico del conocimiento Nietzsche hablar de «coerción biológica» o de «exigencia fisiológica» y hacer uso del marco categorial de la teoría de la evolución. Para dar razón de la ambigüedad metodológica del lenguaje cuasibiológico en que señala las condiciones de nacimiento del aparato categorial, Nietzsche tendría que introducirse en esa dimensión de experiencia de la conciencia, que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel abriera antaño, aunque bajo presupuestos idealistas. Pero Nietzsche no se entregó a esta autorreflexión de la crítica del conocimiento. Antes bien, con su inversión de la filosofía transcendental, abandona el concepto mismo de «verdad» y busca una salida en el grandioso subjetivismo de su teoría de la voluntad de poder. Esta descansa en una teoría perspectivista de las pasiones, que tiene por meta disolver la teoría tradicional del conocimiento.

TEORIA PERSPECTIVISTA DE LAS PASIONES

Puesto que los prejuicios de la razón vienen determinados por juicios transcendentales de valor, la «verdad» de los juicios sintéticos a priori no puede estribar en su correspondencia con una estructura de la realidad, sino sólo en haberse acreditado ante esa realidad en un marco previo de intereses. De esta reducción de la verdad a lo conveniente para la vida Nietzsche no solamente concluye la inutilidad del concepto de verdad como correspondencia, sino del concepto de verdad como tal. Sustituye la verdad de los enunciados por la fe subjetiva en la verdad de los enunciados: «Las "verdades" aprióricas más arraigadas son para mí *suposiciones hasta nuevo aviso,* como es, por ejemplo, el principio de causalidad, creencias habituales tan bien arraigadas, tan asimiladas, que no creer en ellas condenaría a la especie a la ruina. Pero, ¿son por eso verdades? ¡Qué conclusión! ¡Como si la pervivencia del hombre demostrara verdad alguna!» (pp. 178 s). Este argumento parece plausible a primera vista. Se ha sacado muchas veces a la palestra contra las formas más ingenuas de instrumentalismo: «La utilidad de un instrumento no guarda ninguna relación lógicamente concluyente con la validez de los enunciados. Correspondientemente, del factum de la utilidad de determinadas ficciones no podemos concluir ya su verdad: el no poder contradecirse demuestra eso, un no-poder, no una "verdad"» (p. 214). De ahí que Nietzsche no vacile en referirse a aquellos fundamentales juicios de valor, que

eran para Kant los juicios sintéticos a priori, como los «juicios más falsos» y «los errores más profundos», no pese a, sino a causa de, su imprescindibilidad fáctica. Naturalmente, la negación de «verdadero» no puede significar aquí ya otra cosa que una forma irónica de hablar. Lo que directamente se cuestiona en relación con la validez de las categorías es sólo la pretensión del concepto clásico de verdad. Esto no distingue a Nietzsche aún de Kant; pues a las condiciones subjetivas de la posible objetividad del conocimiento no puede corresponder una estructura del ente mismo, no puede corresponderles un en-sí.

Ahora bien, Nietzsche da un paso más y afirma que bajo el presupuesto de juicios transcendentales de valor carece de sentido hablar de conocimiento posible, es decir, de juicios que puedan ser verdaderos. Sólo podemos dar interpretaciones cuya validez es relativa a la «perspectiva» expresada en las evaluaciones, es decir, interpretaciones que son en principio relativas: «¿Qué significa evaluar? ¿nos remite a otro mundo, a un mundo metafísico que estuviera situado por detrás o por debajo? (como todavía creía Kant, que se queda en el atrio de este gran movimiento histórico). En resumen: ¿dónde surge el valorar? ¿O es que el "valorar" no surge? Respuesta: la evaluación moral es una interpretación, un modo de interpretar. Y la interpretación misma es un síntoma de determinados estados fisiológicos, y asimismo de un determinado nivel mental de juicios dominantes: ¿Quién interpreta? Nuestras pasiones» (Schlechta, t. III, p. 480). De ahí que el conocimiento de la naturaleza fenoménica quede sustituido por una «apariencia perspectivista»; y puesto que las perspectivas se fundan por su parte en nuestras pasiones, la teoría del conocimiento queda sustituida por una teoría perspectivista de las pasiones. Su principio supremo es, «que toda fe, todo tener-por-verdadero es por fuerza falso, porque no hay un mundo verdadero» (p. 196), Aquí «se consuma» el nihilismo.

No voy a entrar en la cuestión de qué *status* puede reclamar esta teoría perspectivista de Nietzsche. Me interesa más bien si tal teoría se sigue lógicamente de sus estudios anteriores de crítica del conocimiento. Pues en modo alguno se ve por qué las condiciones transcendentales, aunque ya no puedan pensarse como inventario válido a priori de un sujeto sustraído al devenir y sólo definido por la unidad de sus operaciones sintéticas, no pueden, empero, seguirse entendiendo como condiciones subjetivas de la posible objetividad del conocimiento. Ciertamente que es menester abandonar aquella pretensión de validez absoluta del conocimiento de una naturaleza que se nos mostraría bajo las formas de la intuición y bajo las categorías del entendimiento, pretensión que Kant trató de desempeñar por medio de una deducción transcendental. Y sin esa deducción no parece, en efecto, apropiado expresar el sentido de las reglas conforme a las cuales se

efectúa la síntesis, en forma de juicios sintéticos a priori incondicionalmente verdaderos. Estas reglas, si es que han nacido bajo un interés rector del conocimiento, el interés que una especie como la nuestra tiene en su propia autoconservación, tienen el *status* de reglas subjetivamente generadas, de «ficciones», que directamente pueden hacerse derivar de nuestra peculiar capacidad de simbolización. Nietzsche habla de: creación de sentido, poiesis, fabulación —pero aun así tendrían el status de ficciones «acreditadas» en la historia de la especie—. Pues justo a tenor de esas ficciones, sedimentadas en el lenguaje, es objetivada la realidad desde el punto de vista de su posible control técnico, de suerte que pueden obtenerse y acumularse enunciados empíricos intersubjetivamente válidos, corroborados por su utilidad técnica. El sentido de la justeza empírica de los enunciados puede dilucidarse por referencia a la posibilidad de una traducción o recomendación técnicas. Pero el éxito de las operaciones a que estas recomendaciones conducen no por ello es idéntico a la verdad de los enunciados de los que se dedujeron tales recomendaciones una vez establecidos determinados fines: las informaciones sólo son «útiles para la vida» es decir: técnicamente utilizables, en la medida en que «atinan con algo» en la realidad objetivada en el marco transcendental de su posible control técnico de ella. Verdad es que este marco transcendental ya no puede pretender validez absoluta en el sentido de Kant. Pues el mundo que en ese marco constituimos, es un proyecto específico de nuestra especie, una perspectiva, que también depende contingentemente de la determinada dotación orgánica del hombre y de las constantes de la naturaleza que le rodea. Pero no por ello es arbitrario.

El propio Nietzsche habla de la «coerción» con que se imponen las valoraciones transcendentales que son nuestros «prejuicios racionales»; en esa coerción se manifiesta la coacción de la naturaleza, así de la naturaleza objetiva que nos rodea como de la naturaleza subjetiva del hombre, bajo cuyas condiciones fácticas se han formado los «prejuicios racionales» en un proceso transcendental de aprendizaje que abarca la historia de la especie: sólo se han «inventado» en la medida en que también han posibilitado *encontrar* enunciados empíricamente acertados acerca de la realidad. Si es correcto «que de no haber hecho valer las ficciones lógicas, de no haber medido la realidad con ese puro invento de un mundo de lo incondicionado, de lo igual-a-sí-mismo, de no haber procedido a una constante falsificación del mundo por el número, el hombre no hubiera podido sobrevivir que la renuncia a los juicios falsos sería una renuncia a la vida» (p. 148), entonces, precisamente entonces, las condiciones subjetivas de la constitución de un mundo de casos idénticos, susceptible de control técnico, no son «puros» inventos, ni mucho menos «falsificaciones», sino los elementos, adquiridos en un proceso de formación colectiva, de

un proyecto de posible dominación de la naturaleza, inherente a nuestra especie. Los estudios de teoría del conocimiento de Nietzsche sugieren consecuencias en el sentido de tal pragmatismo definido en términos de lógica transcendental. Pero Nietzsche no sacó esas consecuencias. Insiste en que «nuestro aparato cognoscitivo no está diseñado para "conocer"» (p. 178).

Uno de los motivos de esta negación de la diferencia entre ilusión y conocimiento es sin duda un inconfesado tradicionalismo: Nietzsche tuvo siempre en mientes el concepto ontológico de verdad. Y cuando se las mide por tal pretensión clásica, las condiciones subjetivas de la objetividad posible no sólo aniquilan el objetivismo tradicional (Kant hablaba de subrepción), sino también la posibilidad de enunciados ontológicamente verdaderos. Pero el perspectivismo que Nietzsche afirma cuenta con la universalidad, no de la naturaleza como fenómeno, sino de la apariencia perspectivista como tal: *sólo hay interpretaciones, pero ningún texto.* Este giro irracionalista, que por lo demás en muy pocos pasajes Nietzsche lleva hasta sus últimas consecuencias pensándolo como una filosofía monadológica de la vida («Hipótesis: sólo hay sujetos, el "objeto" es sólo una especie de operación de un sujeto sobre otro...» p. 192), viene motivado por una generalización de experiencias estéticas básicas. Pero si se busca una razón que sea inmanente al propio movimiento del pensamiento filosófico, entonces esa autonomización sustancializadora del interpretar podría resultar comprensible como reacción de defensa contra un malentendido naturalista, al que Nietzsche, por lo demás, dio pábulo con demasiada frecuencia [7]. Es posible que Nietzsche se diese cuenta de que la relación inmediata entre aparato categorial y legalidades de la reproducción orgánica de la vida, es decir, el frecuente recurso a las llamadas exigencias fisiológicas y necesidades biológicas, acabaría por fuerza enredándolo en las contradicciones de una antropología darwinista del conocimiento [8].

Nietzsche no reflexionó sobre la tensión entre Kant y Darwin, pero fue muy consciente de que no era posible neutralizar el plano de la crítica lógico-transcendental del lenguaje saltando simplemente al plano de las investigaciones empíricas. A esta dificultad sólo podía escapar si, por un lado, los «juicios de valor» los hacía derivar de aquel impulso poético fundamental que otrora había identificado en la formación de metáforas, es decir, lo hacía derivar de la proyección de sentido, de la generación de ficciones, y si al tiempo este acto creador de intepretación permanente, de perpetuo poetizar, quedaba fundido

---

[7] Cfr. mi tesis en el capítulo 12 de: *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt, 1973 [2].

[8] Un interesante ejemplo de este planteamiento teorético es el estudio de K. Lorenz «Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis» (1959), en: *Über tierisches und menschliches Verhalten,* tomo II, München, 1966 pp. 255-300.

con los rasgos básicos del proceso de la vida orgánica: «En realidad, la interpretación misma es un medio para enseñorearse de algo. El proceso orgánico presupone siempre interpretación» (p. 185). Así el proceso de interpretación queda elevado a esencia de una natura naturans. Tal creación de sentido, mistificada en voluntad de poder, es absoluta. En ella se borra la diferencia entre el proyecto, inherente a la especie que somos, de hacer frente a las condiciones contingentes de nuestra situación, proyecto que ha de acreditarse por su suceso en ellas, y las proyecciones en que nuestras fantasías y ensueños cobran una forma siempre quebradiza. En ella desaparece justo aquella diferencia que Nietzsche había apuntado en su primer escrito de crítica del conocimiento: la diferencia entre generación de esquemas de interpretación del mundo al servicio de la dominación de la naturaleza y la generación de apariencias ilusivas al servicio del «fingimiento».

Y sólo sobre la base de esa diferencia hubiera podido también percatarse Nietzsche de la compatibilidad de dos categorías de conocimiento: de la compatibilidad de ciencia y reflexión. Si la ciencia puede entenderse en términos «nominalistas» como un proceso de conocimiento que depende de que se logre imponer a la realidad un esquema de interpretación convencional, de suerte que la naturaleza pueda siempre ser aprehendida sólo como una naturaleza que nos aparece desde el punto de vista de su posible control instrumental, entonces las experiencias que, en la discusión con la facticidad de la naturaleza hace la especie con los productos y proyectos resultantes de su facultad poiética, quedan sustraídas a la irracionalidad: el *proceso de formación* que recorre la especie generadora de ficciones, que somos, bajo las coerciones de una naturaleza racionalizada, por así decirlo, desde fuera, tiene una estructura que no hemos inventado, sino que es más bien la estructura por la que estamos constituidos. De ahí que una reconstrucción de ese proceso de formación no pueda proceder en términos nominalistas; es más bien, en el sentido de la experiencia fenomenológica de Hegel, reflexión, una rememoración que abre desde dentro el texto de nuestro propio pasado —rememoración ante cuya violencia crítica se deslíen las objetivaciones no transidas de reflexión—. La consumación del nihilismo, que en términos de crítica del conocimiento lleva a efecto Nietzsche, se debe sólo a la fuerza de esta reflexión. Pero Nietzsche no se percata de ella, se limita a servirse de ella para movilizar toda clase de argumentos contra el derecho de esta reflexión misma.

BIBLIOGRAFIA

H. Barth, *Ideologie und Utopie*, Zürich, 1961 [2].
A. Bäumler, *Nietzsche, Der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931.

E. BERTRAM, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie,* Bonn, 1965 [8].
C. BRINTON, *Nietzsche,* New York, 1941.
A. CAMUS, «Nietzsche et le Nihilisme», en: *L'homme revolté,* París, 1951.
A. C. DANTO, *Nietzsche as Philosopher,* New York, 1965.
A. DREWS, *Nietzsches Philosophie,* Jena, 1904.
R. EISLER, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik,* Leipzig, 1902.
F. FINK, *Nietzsches Philosophie,* Stuttgart, 1960.
L. GIESS, *Nietzsche, Existentialismus und Wille zur Macht,* Heidelberg, 1950.
E. HEFTRICH, *Nietzsches Philosophie, Identität von Welt und Nichts,* Frankfurt/M., 1962.
M. HEIDEGGER, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», in: *Holzwege,* Frankfurt, 1963 [4]
— «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» en: *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, 1967 [3].
— *Nietzsche,* dos tomos, Pfullingen, 1961.
K. JASPERS, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlín, 1936. *Nietzsche und das Christentum,* Hameln, 1947.
E. G. JÜNGER, *F. Nietzsche,* Frankfurt/M., 1949.
W. KAUFMANN, *Nietzsche, Philosopher Psychologist, Antichrist,* Princeton, 1950.
L. KLAGES, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches,* Berlín, 1924.
G. W. KNIGHT, *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche,* New York, 1933.
M. LANDMANN, *Geist und Leben, Varia Nietzscheana,*, Bonn, 1951.
TH. LESSING, *Nietzsche,* Berlín, 1925.
TH. LITT, «Nietzsche und die Philosophie des Lebens», en: *Handbuch der Philosophie,* München, 1931.
K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Stuttgart, 1934.
G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunf,* Berlín, 1955, Neuwied, 1962.
TH. MANN, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung,* Berlín, 1948.
R. MÜLLER-FREIENFELS, «Nietzsche und der Pragmatismus», en: *Archiv für Geschichte der Philosophie,* Nr. 26, Berlín, 1913.
K. SCHLECHTA, *Der Fall Nietzsche,* München, 1959.
K. SCHLECHTA y A. ANDERS, *F. Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen des Philosophierens,* Stuttgart, 1962.
A. SCHMIDT, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie», en: M. Horkheimer (ed.), *Zeugnisse, T. W. Adorno zum 60. Geburtstag,* Frankfurt/M., 1963, pp. 115 ss.
G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche,* Leipzig, 1907.
H. VAIHINGER, *Nietzsche als Philosoph,* Berlín, 1916.
K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Interpretationen zur Philosophie Nietzsches,* Frankfurt/M., 1968.

8. EL SUJETO DE LA HISTORIA (1972)

Una cosa es el malestar de la filosofía de la historia, otra el malestar que produce una filosofía de la historia que ni vive ni se acaba de morir, y otra cosa, en fin, la salud intelectual de aquellos que han dejado ya a las espaldas las sucesivas etapas de desaparición paulatina de la filosofía de la historia y el malestar que producen, y se han acogido animosos a una teoría, sea de la *prehistoire* o de la *posthistoire*. Estructuralismo y teoría de sistemas se han distanciado tan enérgicamente de la pretensión de conocimiento y del marco conceptual de la filosofía de la historia, que no necesitan seguir humedeciendo con lágrimas de cocodrilo las etapas de su lenta extinción. Y sin embargo, qué curioso: aquellos que todavía sufren siguen librando pseudobatallas con aquellos que ya han dejado de padecer. Yo, vaya por delante, no me cuento ni entre los sanos ni entre los enfermos. Pues la filosofía de la historia deja de ser un bacilo cuando las cepas se tornan resistentes [1].

Dicho con más claridad: que no entiendo a qué viene tanta alharaca. La pretensión de conocimiento de la filosofía de la historia es delirante, y su marco conceptual, inadecuado para una teoría de la evolución social. Por tanto hay que revisar ambas cosas; y ambas pueden revisarse sin recaer en la falsa alternativa de teorías plagadas de no-verdades, que por cierto, pueden resultar muy interesantes, o de teorías que siguen dando vueltas a la extinción de la filosofía de la historia, plagadas de semiverdades, que son triviales.

La filosofía de la historia del siglo XVIII, y la teoría de la sociedad del siglo XIX enderezada a una reconstrucción de la historia de la especie, han elaborado experiencias que en el siglo XX, lejos de haberse tornado obsoletas, se han vuelto aún más apremiantes. En estas experiencias se reflejan procesos de modernización que, según parece, endógenamente sólo se han implantado por primera y única vez con la forma de producción capitalista, es decir, con el establecimiento de la sociedad burguesa. Esos complejos de experiencias son, a mi juicio, principalmente cuatro:

1. Con el capitalismo se torna por primera vez operante un mecanismo que institucionaliza el despliegue de las *fuerzas productivas*, es decir, que lo convierte en permanente. Los incentivos a que que-

[1] Lo que sigue debe entenderse en el contexto del V Coloquio del Grupo de Investigación «Poetik und Hermeneutik» que tuvo lugar en junio de 1970 con el tema «Historias e Historia».

dan sujetos el aumento de la productividad del trabajo y la ampliación de la capacidad económica aseguran en el ámbito de la producción cambios acelerados y orientados. Mientras tanto, estos cambios se han tornado reflexivos merced a la planificación y organización estatal de la investigación y el desarrollo. Partiendo del ámbito de la producción obligan a un *cambio social acelerado y orientado* de estructuras profundas en casi todos los ámbitos de la vida.

2. La creciente complejidad del sistema social exige una continua ampliación de las *capacidades de control.* Por un lado, ello tiene como consecuencia una intensificación y extensión de la red de comunicación, y al cabo el establecimiento de *una sociedad mundial,* la cual mediatiza toda conciencia local de la historia y todos los desarrollos particulares en una red global de información que tiene efectos unificadores. Por otro, en vista de la creciente necesidad de control, se concentran en el aparato estatal competencias en punto a la planificación, que se hallan bajo los imperativos del sistema económico y que no tienen más remedio que dar a todos los contenidos conflictivos una forma abordable en términos administrativos. Fruto de ello es la contradicción entre el creciente espacio de manipulación de las instancias planificadoras, por un lado, y, por otro, la objetividad no dominada, el carácter cuasinatural que cobran, así las cadenas de efectos secundarios, como los nuevos riesgos que amenazan la existencia, *susceptibles en principio de control, pero aún no sometidos a control.* Toda efectiva reducción de la complejidad lleva aparejada una creciente sobrecarga de nueva complejidad: se trata de un fenómeno moderno, del que Luhmann, a mi juicio, ha hecho una generalización errónea.

3. Con la implantación de la forma de producción capitalista, el sistema económico quedó tan desligado del político y cultural, que pudo formarse una esfera de tráfico privado burgués emancipada de las tradiciones y regulada conforme a normas estratégicas de carácter general. La ética estatal de tipo convencional, dominante en las sociedades tradicionales, es sustituida por una moral universalista fundada en principios (derecho natural racional y ética formalista). Esta se restringe por de pronto al comercio y trato normados moral y jurídicamente de las personas privadas entre sí, pero lleva desde el principio en su seno la contradicción entre «hombre» y «ciudadano», característica del Estado nacional burgués. Ni la organización del poder estatal ni el «estado de naturaleza» persistente entre los Estados nacionales pueden quedar inmunizados a la larga contra los principios de una moral universalista permitidos en el comercio y trato privados. Mas este universalismo, al extenderse al poder político, tendría que adoptar la forma de una ética comunicativa purificada de

elementos de imágenes del mundo, basada sólo en las normas fundamentales del habla racional, que pusiese en cuestión todas las legitimaciones ideológicas, es decir, sólo en apariencia universales, y obligara a dar fundada razón de sí a todas las relaciones fácticas de poder y de dominio.

4. Finalmente, los ingredientes dominantes de la tradición pierden cada vez más el *carácter de imágenes del mundo,* es decir, de interpretaciones del mundo, de la naturaleza y de la historia en conjunto. Las ideologías burguesas son ya residuos de imágenes del mundo que interinamente sobrevivieron a la presión eliminatoria dimanante del sistema político y del sistema de la ciencia. El punto de fuga de esta *erosión de la tradición* se ha tornado claro mientras tanto: la pretensión cognitiva de reproducir una totalidad, queda abandonada en favor de síntesis populares cambiantes, compuestas de informaciones heterogéneas tomadas de las ciencias, de un lado, y en favor de un arte que penetra desublimada en la vida, de otro. Las convicciones últimas y las representaciones morales, desgajadas de toda interpretación teorética, se subjetivizan, y quedan por debajo del nivel que el cientificismo exige para dar por aceptable algo. Pues una moral universalista, aunque en un principio sólo pudiera afirmarse en la limitada forma de una ética privada de tipo utilitarista, ya *no permite construir identidades grupales claras,* basadas en diferenciaciones dentro/fuera, es decir, en diferenciaciones entre miembros y no miembros de la tribu (o del Estado).

Los proyectos de filosofía de la historia del siglo XVIII y las teorías evolucionistas de la sociedad del siglo XIX pueden entenderse como tentativas de resolver ese problema de identidad mediante una interpretación de la historia universal que satisficiese pretensiones científicas. Esta función explica la doble reflexividad de la filosofía de la historia. Pues ésta encarna un tipo de teoría capaz de señalar las condiciones bajo las que se ha vuelto posible una autorreflexión de la historia de la especie, lo cual quiere decir: de señalar las condiciones que la hacen a ella misma posible; y al tiempo, señala los destinatarios que con la ayuda de la teoría pueden ilustrarse acerca de sí mismos y de su potencial papel emancipatorio en el proceso histórico. Ya en las teorías del siglo XVIII está in nuce lo que más tarde queda desarrollado en el Materialismo Histórico: con la reflexión acerca de su origen y la anticipación de su contexto de aplicación, la teoría se entiende a sí misma como un momento catalizador necesario del plexo de vida social que ella analiza. Kant, por ejemplo, subraya la conexión de su filosofía de la historia con aquel espacio público burgués en que el filósofo ilustra a su público como un profesor de filosofía del derecho que actuase por libre, pudiendo influir así sobre el propio proceso histórico. La teoría reflexiva aprehende una doble re-

lación entre teoría y praxis: investiga, por un lado, cómo ha llegado a constituirse históricamente un plexo de intereses, al que la teoría, a través, por así decirlo, de los actos de conocimiento, todavía pertenece; y, por otro, la dinámica social del presente, sobre la que la teoría puede influir orientando la acción. En el primer caso se trata de la praxis social, que como síntesis social hace posible el conocimiento; en el segundo, de una praxis política que deliberadamente se propone trastocar el sistema de instituciones vigentes.

La elección del *marco conceptual* viene inspirada por las mencionadas experiencias fundamentales. La experiencia del acelerado y orientado cambio social, del crecimiento económico acumulativo y del crecimiento del control técnico sobre la naturaleza externa, está a la base de la idea de progreso o de evolución social; la experiencia de la desproporción existente entre el aumento de la necesidad de control y las capacidades de control agudiza la consciencia de las crisis cíclicas a que se ve sometido el proceso de crecimiento y despierta la necesidad de un modo de autogobierno, que no se bloquee a sí mismo; y la experiencia, en fin, de la contradicción entre los principios de justificación universalistas y el particularismo del poder político, en vista del cual las ideas generales son susceptibles de quedar desenmascaradas como ideología, llena el concepto burgués de libertad con el contenido de la emancipación; la libertad tiene el sentido de liberación por una crítica entendida como autorreflexión y una praxis ilustrada por la crítica.

Progreso, crisis y autoliberación por la crítica constituyen el sistema categorial de la filosofía burguesa de la historia y de las posteriores teorías evolucionistas de la sociedad. En este lugar he de limitarme a recordar la conexión que todo ello guarda con figuras de pensamiento que habían sido desarrolladas en las tradiciones judeocristianas, sobre todo en la mística judía y protestante (Isaak Luria y Jakob Böhme). Me parece que la idea de un Dios que se encoge sobre sí, que se contrae él mismo, representa un mitologema que desempeña para el problema de la teodicea, radicalizado en términos de historia de la salvación, la misma función conceptual que para la filosofía de la historia el concepto de una humanidad que se constituye o genera a sí misma. Ya se lo construya como naturaleza, razón, espíritu o especie, a la historia, que en tal marco conceptual no puede menos de construirse que como historia de una emancipación, se le supone siempre un sujeto que, al igual que el Dios de la mística herética, ha de ejecutar una obra por entero paradójica: convertirse en algo que en cierto modo ya se es, pero que en otro cierto respecto todavía no se es. La motivación conceptual es en ambos casos complementaria: del Dios, que es uno y todo, hay que hacer comprensible que se rebaje por debajo del umbral de su omnipotencia; de la especie humana, que se eleve por encima de sí por su propia fuerza finita.

Esta suposición de un sujeto histórico universal genera las consabidas aporías de la filosofía de la historia. El singular colectivo «la historia» nace de suponer un individuo en gran formato, como cuyo proceso de formación es entendida la historia. Esta generación proyectiva de subjetividades de segundo orden puede muy bien explicarse por la transferencia a la esfera de la historia de ciertos rasgos del pensamiento mítico (por ejemplo, el de personalizar los distintos ámbitos de la naturaleza) que aún perviven en la filosofía. La filosofía de la historia no llevó a efecto con suficiente radicalidad la crítica a la «filosofía primera» o «filosofía del origen» (Adorno), pese a presentarse bajo el signo de esa crítica; no logró liberarse por entero de la herencia de la ontología. Sobre esto parece haber unanimidad. Pero, ¿qué concluir de ello: una radicalización del enfoque de la filosofía de la historia, o teoremas de complementariedad y teoremas de repliegue y reducción?

El positivismo declara el ámbito de los desarrollos históricos no susceptible de teoría y recomienda una división del trabajo entre enunciados nomológicos y narrativos (aquí defendida por Lübbe)[2]. El estructuralismo y la teoría de sistemas ven, en cambio, la historia como un ámbito susceptible de teoría, como un ámbito de objetos (formas simbólicas o informaciones) que son generadas conforme a reglas subyacentes. Pero en tales teorías de la pre- o la posthistoria los sujetos capaces de lenguaje y acción sólo entran ya como epifenómenos, quedando escamoteados los problemas de identidad que caracterizan al mundo moderno. El estructuralismo se muestra insensible al desasosiego generado por aquellas cuatro experiencias fundamentales que sirvieron de motor a la filosofía de la historia. La teoría de sistemas recoge al menos las dos primeras experiencias e incardina, así el despliegue de las fuerzas productivas, como la desproporción entre el aumento de la necesidad de control y las capacidades de control, en una teoría funcionalista de la evolución; pero es incapaz de desarrollar un marco categorial adecuado con que afrontar las otras dos experiencias: ignora la lógica inmanente a la evolución de las estructuras normativas y malentiende los problemas de identidad como problemas de control sistémico.

En los teoremas de reducción que Marquard[3] clasifica como etapas de desaparición paulatina de la filosofía de la historia, no voy a entrar aquí; los defensores de estas posiciones conservan de todos modos una sensibilidad para el derecho y actualidad de aquellas experiencias y se sienten molestos al ver cómo quedan excluidas, tanto por

---

[2] HERMANN LÜBBE, «Was heisst: Das kann man historisch erklären?», en: R. Koselleck y W. D. Stempel (eds.), *Geschichte —Ereignis und Erzählung*, München, 1973, pp. 542 ss.

[3] O. MARQUARD, «*Die Geschichtsphilosophie und ihre Folgelasten*», *ibid.* pp. 463 ss.

la hermenéutica o el existencialismo, como por el positivismo, del ámbito de los problemas analíticamente abordables, de ahí su tentativa de revalorizar teoréticamente las ciencias del espíritu y la antropología fenomenológica (ello cuando, como ocurre en la escuela de Heidegger, no se vinculan a la hermenéutica y a la ontología existencial pretensiones de mucho más alcance; por su parte, las teorías de la historicidad que, si no entiendo mal, Kosselleck trata de enriquecer mediante un estudio de estructuras temporales variables[4] y de liberarlas de la palidez del pensamiento transcendental, pueden fácilmente, sin la posibilidad ya de replegarse sobre un sujeto transcendental, ver puesta en cuestión su trastienda en relación con la historia empírica —como demuestra la crítica de Pannemberg a Gadamer[5].

Si las mencionadas alternativas presentan (al menos) estos inconvenientes (que aquí me he limitado a apuntar), ¿por qué no intentar más bien radicalizar el planteamiento de la filosofía de la historia —en lugar de permanecer apegados a él ora negándolo alegremente, ora con melancolía —mediante formaciones reactivas, mediante teoremas de complementariedad y de repliegue?[6].

El colectivo singular «historia» no se elimina sustituyéndolo por plurales. Existen indicadores de que la unidad universal de la historia en este globo (y en torno a él) es hoy una realidad, o mejor, se ha convertido en una realidad. La unidad de la historia es un resultado, y no algo garantizado desde el principio por el proceso de formación de un sujeto que se generase a sí mismo. Ello no obstante, esta sociedad mundial antagonista que ahora se inicia es resultado de evoluciones que siguen el patrón de una diferenciación jerárquica de estructuras básicas. La teoría general de sistemas ha investigado el patrón evolutivo y los mecanismos de ampliación de la capacidad de control de los sistemas autorregulados (Bertalanffy et al.). El despliegue de las fuerzas productivas parece proyectar sucesivamente sobre el plano de servomecanismos los ingredientes del círculo funcional de la acción instrumental (Gehlen, Moscovici); sospecho que el mecanismo de esta evolución radica en que un sujeto dotado de nuestro aparato cognitivo, que actúa instrumentalmente y que elabora informaciones, no puede no aprender. El cambio sistemático de las estructuras de interacción y de los correspondientes sistemas morales (y la correlativa «evolución de las imágenes del mundo»), comienza ahora a investigarse (R. Bellah, R. Döbert); parece seguir un patrón de universalización e interiorización (Kohlberg), bien estudiado ontogenéticamente

[4] REINHARD KOSELLECK, «Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen», *ibíd.* pp. 211 ss.

[5] WOLFAHRT PANNENBERG, «Weltgeshichte und Heilgeshehen», *ibíd.* pp. 307 ss.

[6] Sobre lo que sigue cfr. J. HABERMAS, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1973.

en lo tocante al desarrollo de la conciencia moral; como mecanismo básico sospecho la constitutiva proclividad de las pretensiones normativas de validez a ser puestas en cuestión, pues no pueden ser objeto de un reconocimiento no coercitivo, si no es haciendo contrafácticamente creíble, y manteniendo en pie mediante barreras a la comunicación, su promesa de poder ser desempeñadas en un discurso práctico. Una teoría de la evolución social que pueda explicar los grandes empellones evolutivos, es decir, el establecimiento de culturas agrícolas sedentarias, el tránsito a las «civilizaciones» y el nacimiento del capitalismo (con la entrada en la modernidad) no tiene hoy más remedio que desarrollar tres conjuntos de supuestos, que serían los siguientes: a) hipótesis acerca de la lógica de las evoluciones posibles en las dimensiones de las fuerzas productivas, de las capacidades de control, de las estructuras de interacción y de las imágenes del mundo; b) hipótesis acerca de los mecanismos y condiciones de contorno que permiten explicar (retrospectivamente) las evoluciones fácticamente constatadas; y finalmente, c) hipótesis acerca de las desproporciones generadoras de crisis entre los desarrollos en las distintas dimensiones, desproporciones que en parte se absorben innovadoramente y en parte resultan improductivas. Como sustrato de la evolución se suponen sistemas socioculturales que presentan propiedades sistémicas *de carácter general,* y elementos *específicos* en tanto que sistemas socioculturales [7]. Los elementos específicos (o universales culturales) son el lenguaje, el trabajo, la interacción y los sistemas de interpretación; pueden analizarse empíricamente en términos de antropología o en términos de psicología evolutiva como competencia lingüística, competencia cognitiva y competencia de rol. Puesto que en cada etapa de la evolución sociocultural las propiedades sistémicas generales quedan restringidas por estos elementos específicos, no bastan las teorías funcionalistas de la evolución social. Como lo que constituye el sustrato de la historia universal no son sistemas en general sino sistemas socioculturales que se rigen a través del medio de la comunicación en un lenguaje natural, es decir, a través de emisiones susceptibles de verdad de los individuos socializados, la unidad de la historia, que ahora se inicia, no puede entenderse solamente bajo el aspecto de crecientes interdependencias y ampliadas capacidades de control (como «sociedad mundial» en el sentido de Luhmann). Precisamente las crisis cíclicas a que da lugar la desproporción entre el crecimiento de las necesidades de control y el crecimiento de las capacidades de control [8], trae de nuevo a su derecho una figura típica de la filosofía tradicional

[7] Cfr. K. EDER, «Komplexität, Evolution, Geschichte», en: *Theorie der Gesellschaft,* Suplemento I, Frankfurt, 1973, pp. 9 ss.
[8] Cfr. CLAUS OFFE, *Strukturproble des kapitalistischen Staates,* Frankfurt, 1972.

de la historia, a saber: el modelo del cobrar conciencia como modelo de poner solución a las crisis a través de un cambio autorreflexivo de los mecanismos de control establecidos, lo que para el capitalismo actual significa: completar y sustituir las limitadas formas administrativas de regulación de los conflictos por la conexión retroalimentativa de las instancias planificadoras con una formación discursiva de la voluntad colectiva. Las unidades agentes que se constituyesen por esta vía, no serían sujetos en gran formato. Tampoco Marx dejó siempre claro que las propiedades que él atribuyó a las clases sociales (conciencia de clase, interés de clase, acción de clase) en modo alguno pueden entenderse como proyecciones de propiedades de la conciencia individual sobre el plano de un colectivo. Pueden admitirse a lo sumo como rótulos de algo común que tiene que empezar formándose en las deliberaciones intersubjetivas (Kambartel)[9] o en los actos de cooperación de los individuos socializados. La idea de un sujeto de la historia que se crea a sí mismo, era y es una ficción; pero en modo alguno es absurda la intención que esa idea a la vez expresa y yerra de ligar la evolución de los sistemas socioculturales al tipo de control que es la autorreflexión en el sentido de una institucionalización políticamente eficaz de discursos (de comunidades intersubjetivas de orden superior autogeneradas por vía discursiva).

[9] F. KAMBARTEL, «Zur Rede von Subjekt in der Geschichte», en: R. Koselleck y W. Stempel (eds.): *Geschichte —Ereignis und Erzählung*, loc. cit., p. 477.

V. APENDICE

9. UN FRAGMENTO (1977): OBJETIVISMO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Para una teoría sistemática de la acción ofrécense hoy como punto de arranque tres tradiciones: la teoría sociológica de la acción, que partiendo de Max Weber y T. Parsons trata de desarrollar la categoría de acción social[1]; la teoría analítica de la acción, que se esfuerza por clarificar desde distintos aspectos la estructura categorial de la actividad teleológica[2]; y finalmente, la teoría de los actos de habla que, con el segundo Wittgenstein y con Austin, parte del proceso de entendimiento entre sujetos agentes[3]. El concepto de acción comunicativa se mueve en este último contexto; mas aquí sólo voy a desarrollarlo en la medida necesaria para podernos servir de él como punto de referencia para una fundamentación de las ciencias sociales en términos de teoría de los actos de habla, que ya anuncié en el prefacio a *La lógica de las ciencias sociales*[4]. Utilizo la expresión «acción comunicativa» para aquellas manifestaciones simbólicas (lingüísticas y no-lingüísticas) con que los sujetos capaces de lenguaje y acción entablan relaciones con la intención de entenderse sobre algo y coordinar así sus actividades. Estas actividades comunicativamente coordinadas pueden por su parte constar de actos comunicativos y de actos no comunicativos.

En la acción comunicativa los participantes se orientan al entendimiento o se atienen al consenso previamente alcanzado. Incluso el éxito de la acción, a que en cada caso aspiran, sólo puede alcanzarse a través del entendimiento o consenso obtenido. Cuando se logra un entendimiento, conduce entre los participantes a un acuerdo. El acuerdo no puede forzarlo ninguna de las partes; el que se produzca depende de la oferta de una y de la postura que frente a esa oferta adopte la otra. La oferta que el acto de habla de uno comporta, tendrá buen suceso si el otro la acepta. Desde el punto de vista de la teoría de la acción no interesa en primer término el significado de un acto de habla (o de una manifestación no lingüística equivalente), es decir, no interesa tanto aquello acerca de lo cual puede producirse un acuer-

[1] U. GERHART, *Rollenanalyse als kritische Soziologie*, Neuwied, 1971; H. JOAS, *Die gegenwärtige Lage des soziologischen Rollentheorie*, Frankfurt, 1973.

[2] N. S. CARE, CH. LANDESMAN, *Readings in the Theory of Action*, Bloomington, 1968.

[3] J. R. SEARLE, *Speech Acts*, Cambr., 1970.

[4] Más arriba, p. 17.

do, no interesa tanto el contenido de un consenso, como las condiciones formales de la obtención de ese consenso. El concepto de entendimiento sólo podría aclararse suficientemente si fuéramos capaces de señalar en términos generales qué oferta el hablante y frente a qué toma postura el oyente al responder con un sí o con un no. Sospecho que esta explicación sólo puede efectuarse por la vía de un análisis de los actos de habla. Si no pudiéramos tomar como referencia el modelo del habla, apenas seríamos capaces de explicar qué significa que dos sujetos se entiendan entre sí acerca de algo. El entendimiento parece ser inmanente como telos al lenguaje humano. Si esta sospecha se confirma, tenemos que postular para la acción comunicativa una estrecha conexión entre habla y acción, y entonces, a lo menos con fines heurísticos, las manifestaciones explícitamente lingüísticas habrían de primar sobre las no-lingüísticas.

Mas es precisamente aquí donde se plantea la cuestión de si entonces la categoría de acción comunicativa no resultará más útil para una teoría del significado que para una teoría sociológica de la acción. Considero que esto no es correcto. Ciertamente que quienes actúan comunicativamente se dan entre sí a entender algo; pero al entenderse coordinan simultáneamente sus acciones. Desde un punto de vista sociológico el entendimiento es un mecanismo a través del cual los participantes regulan su cooperación. Una acción orientada al entendimiento exige sin duda una comunicación en que se transmita sentido; pero esa comunicación es por su parte un importante mecanismo de socialización.

¿Cabe justificar de este modo la propuesta de estudiar la acción social en términos de acción orientada al entendimiento? El proceso de la vida social tiene como soporte muchas actividades que no pueden describirse como actos comunicativos; y en modo alguno todas estas actividades quedan coordinadas a través del mecanismo del entendimiento. El ámbito de las acciones sociales en modo alguno coincide con el de las acciones comunicativas. Para aclarar esto consideremos el caso de una empresa que decide hacer una inversión. La dirección de la empresa toma por lo general esta decisión guiándose por puntos de vista de rentabilidad económica, es decir, conforme a reglas que no requieren que un actor «se entienda sobre algo» con otros actores, por ejemplo, con la competencia, con las empresas proveedoras, con los clientes, etc. La dirección de la empresa no se guía primariamente en su decisión atendiendo a un consenso, sino mirando por su propio éxito. De ahí también que la coordinación de las distintas acciones (distintas en cuanto al tiempo o en cuanto al contenido), ya se trate de acciones de una misma empresa o de diversas empresas relacionadas entre sí, no discurra aquí a través del mecanismo del entendimiento, sino a través del mecanismo del mercado. Sirviéndome de este contraejemplo voy a discutir desde cuatro puntos de vista el

significado que el paradigma del entendimiento tiene para una teoría sociológica de la acción.

a) Las acciones sociales, aun cuando, como en el caso de decisiones relativas al mercado, no tiendan al entendimiento, precisan de institucionalización. La competencia de la dirección de una empresa en punto a decisiones de invertir resulta de una organización (la de la empresa) normativamente regulada; y el espacio de decisión del actor viene definido por un tráfico mercantil normativamente regulado. Las normas (aseguradas en términos de derecho privado) de la organización del trabajo en el interior de la empresa y de la organización del tráfico mercantil hacia el exterior constituyen el marco institucional de la acción estratégica de la dirección de la empresa. A través de este marco la acción orientada al éxito queda sistemáticamente enlazada con la acción orientada al entendimiento. Pues esas normas no podrían subsistir si un suficiente número de actores no estuviesen dispuestos con suficiente frecuencia a una acción con la que cumplen expectativas normadas de comportamiento (en vez de sólo tenerlas en cuenta como condiciones marginales fácticas de una elección «racional con arreglo a fines» de los medios). Pero el cumplimiento de normas es, como veremos, un caso especial de acción comunicativa.

b) Las interacciones orientadas a la realización de un propósito, que vienen primariamente gobernadas por la orientación de los participantes hacia su propio éxito, podemos deslindarlas de forma analíticamente satisfactoria de las acciones orientadas al entendimiento, considerándolas como acciones estratégicas. Bajo este aspecto podemos describir plexos de acción social que han cobrado especial magnitud y relevancia en las sociedades modernas. La afirmación de que tales acciones estratégicas están insertas en un marco institucional, no significa, empero, una conexión empírica entre dos tipos de acción realmente diversos. No debemos reificar distinciones conceptuales.

c) El mercado es un ejemplo clásico de una coordinación de acciones que no se efectúa a través de la conciencia de los actores implicados. En toda sociedad operan tales mecanismos de integración sistémica. La organización posibilita un plexo funcional de actividades que puede estabilizarse con independencia de los procesos de entendimiento de los participantes. Esto no significa que los mecanismos de la integración sistémica operen exclusiva o incluso predominantemente a través de acciones no comunicativas. Las acciones comunicativas necesitan de organización, a lo menos en la medida en que la necesidad de integración desborda las posibilidades del inestable mecanismo del entendimiento. La contraposición de organización y acción significa límites de los planteamientos de teoría de la acción en gene-

ral y no sólo limitaciones que resulten del empleo de un determinado concepto de acción, aquí del concepto de acción comunicativa. El concepto de acción comunicativa ofrece más bien la ventaja de que con su ayuda podemos introducir el entendimiento como mecanismo de socialización que complementa a la integración social, la cual se efectúa a través de normas y valores (a diferencia de la integración sistémica, que se efectúa de forma inconsciente).

d) Finalmente y sobre todo, el concepto de acción comunicativa merece el puesto central en una teoría sociológica de la acción porque da razón del rasgo reflexivo básico de la vida sociocultural. No todas las actividades que son constitutivas del plexo de la vida social, pueden describirse como acciones comunicativas; pero en cuanto los participantes se refieren reflexivamente a esas actividades, examinando, por ejemplo, si en el presente caso la dirección de la empresa ha actuado o no correctamente, no pueden menos de actuar orientándose al entendimiento. También los sujetos que actúan estratégicamente se apoyan para sus decisiones en interpretaciones porque y en la medida en que están convencidos (a lo menos implícitamente) de su validez. Pero en caso de duda no pueden decidir privadamente acerca de la validez de las interpretaciones; llegado el caso tienen que poder defenderlas frente a un oponente y llegar a un acuerdo acerca de ellas. En la tradición que se remonta a Dilthey y Husserl, Heidegger en «Ser y Tiempo» (1927) y Gadamer en «Verdad y Método» (1960) dan rango *ontológico,* el primero al *Verstehen* como rasgo fundamental del Da-sein humano y el segundo al entendimiento como rasgo fundamental de la vida social. En modo alguno voy a apoyarme sistemáticamente en este planteamiento, pero sí quiero subrayar que la discusión metodológica desarrollada en los últimos decenios acerca de los fundamentos de las ciencias sociales ha conducido a resultados parecidos[5]: «La generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es accidental a la vida social como práctica en curso, sino parte absolutamente integrante de su producción e inseparable de ella, ya que la caracterización de lo que los otros hacen, o más estrictamente, de las intenciones que los guían y de las razones que tienen para hacerlo, es lo que hace posible la intersubjetividad a través de la cual tiene lugar la transferencia de la intención comunicativa. Es así como hay que mirar el *verstehen:* no como un método especial de penetrar en el mundo social, típico de las ciencias sociales, sino como condición ontológica de la sociedad humana en cuanto producida y reproducida por sus miembros»[6].

[5] F. R. Dallmayr, Th. A. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry,* Notre Dame, 1977.

[6] A. Giddens, *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies,* N. Y., 1976, p. 151.

La sociología tiene que buscar un acceso «comprensivo» a su ámbito de objetos, porque encuentra en él procesos de entendimiento, a través de los cuales y en los cuales ese ámbito objetual se ha constituido previamente, es decir, con anterioridad a toda intervención teorética.

Mi intento de basar la teoría sociológica de la acción en el concepto de entendimiento y desarrollarla como teoría de la acción comunicativa, creo pues que puede *justificarse metodológicamente*. A esta tarea sirven las consideraciones que siguen. En el primer capítulo resumiré las consideraciones metodológicas que convidan a introducir el «sentido» como concepto sociológico básico. En el segundo capítulo trataré tres reacciones estratégicas: la decisión del objetivismo sociológico de soslayar la problemática de la comprensión; la decisión de las teorías convencionales de tener presente la problemática de la comprensión, pero neutralizándola; y finalmente algunas tentativas de tomar en serio las consecuencias esenciales de la problemática de la comprensión por parte de la actual crítica al objetivismo. El tercer capítulo parte de algunas dificultades de la propuesta fenomenológica, trata después tres tentativas radicales de encontrar una salida de la problemática de la comprensión, y arriba finalmente a la tesis de que esta problemática no puede solventarse deteniéndose sólo en cuestiones metodológicas. Las cuestiones metodológicas camuflan más bien cuestiones sustanciales de una teoría de la acción comunicativa.

I. EL «SENTIDO» COMO CONCEPTO SOCIOLOGICO BASICO

Aquí no puedo tratar in extenso la problemática de la comprensión en las ciencias sociales[7]; pero voy a resumirla desde los puntos de vista más importantes.

a) El núcleo de la problemática de la comprensión lo constituye la cuestión «de si la circunstancia de que en las ciencias sociales el hombre sea a la vez sujeto y objeto de la ciencia, condiciona una diferencia de principio, en comparación con la situación de las ciencias naturales»[8]. Esta formulación se atiene al lenguaje epistemológico de la filosofía de la reflexión, en que, con la vista puesta en las «ciencias histórico-hermenéuticas del espíritu» del siglo XIX, trataron nuestro problema Dilthey, Rickert, y también algunos marxistas como Lukács. El mismo problema volvió a plantearse en los años cincuenta, esta

---

[7] P. Filmer et al. (eds.), *New Directions in Sociological Theory*, Cambr. Mass., 1973; GIDDENS (1973).

[8] K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, 1973, tomo 2, p. 226.

vez con la vista puesta en las ciencias sociales, y articulado en términos de análisis del lenguaje. Punto de partida es de nuevo la circunstancia mencionada por Apel de que el científico social pertenece en cierto modo él mismo a la sociedad que convierte en objeto de su investigación. Y ello puede afirmarse de él, tanto en su calidad de lego como en su calidad de científico. Como lego no pertenece siempre, como es obvio, al subsistema social tematizado en cada caso; pero pertenece a algún sistema social. Lo cual significa que el científico social, a lo menos bajo determinados puntos de vista formales, comparte con las personas que estudia, el saber preteórico de un adulto socializado y su *status* de miembro de un mundo de la vida. Las analogías estructurales no se extienden sólo a las competencias de las que el científico social dispone como lego; también en la práctica de su investigación comparte con los legos estructuras generales de la práctica cotidiana. Cuando discuten entre sí, cuando preguntan a sus personas de prueba, cuando en el ámbito organizativo de la investigación y la enseñanza participan en interacciones, los científicos sociales (a lo menos desde puntos de vista formales) no se distinguen en sus interpretaciones y actividades, en sus actitudes frente a normas y valores, en su manejo de estándares y patrones de interpretación, de otros actores, aun cuando éstos vivan (o hayan vivido) en culturas extrañas y en épocas alejadas y con independencia de que esos actores hayan oído alguna vez algo o no de las curiosas actividades de un científico. La práctica de la investigación tiene una estructura similar a la de la práctica cotidiana, es decir, similar a la del ámbito objetual accesible al científico social. Ambas pertenecen a aquella *realidad simbólicamente preestructurada* que Dilthey, partiendo de Hegel, entendió como espíritu objetivo, Windelband y Rickert como cultura, Cassirer como ámbito de las formas simbólicas y Husserl como mundo social de la vida. Además, las materializaciones simbólicas del saber teorético, al igual que otras objetivaciones (teorías cotidianas, señales de tráfico, obras de arte, etc.), son ingredientes de un mundo social de la vida.

La cuestión de si este carácter autorreferencial de la práctica de la investigación y de sus resultados tiene importancia para las teorías sociológicas, o de si desde un punto de vista metodológico puede preterirse, sólo podremos decidirla cuando aclaremos qué significa para un sujeto agente y sus manifestaciones, qué significa para los objetos simbólicos en general, ser miembros (o ingredientes) de un *mundo social de la vida*. Provisionalmente ha de bastar la siguiente caracterización: la pertenencia a un mundo de la vida va ligada a los presupuestos de la capacidad de lenguaje y acción. Pertenece a un mundo de la vida social quien es capaz de participar en la generación (y en la reproducción) de los ingredientes de ese mundo; y sólo quien participa en ese proceso de generación, puede en cada caso entender qué es

ingrediente de un mundo social de la vida (puede saber qué cae bajo la descripción «ingrediente de este mundo social de la vida»). El significado de la expresión «ingrediente de un mundo social de la vida» puede intuitivamente aclararse por referencia a aquellos objetos simbólicos que generamos al hablar o al actuar: empezando por las manifestaciones inmediatas de los sujetos capaces de lenguaje y acción (actos de habla, gestos, actividades encaminadas a la consecución de un fin, actos de cooperación); pasando por los sedimentos de estas manifestaciones (textos, traducciones, documentos de todo tipo, obras de arte, valores culturales, teorías, objetos de la cultura material, bienes, técnicas etc.); hasta las formas generadas indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse a sí mismas (instituciones, sistemas sociales y estructuras de la personalidad). Habla y acción son conceptos básicos, a los que no tenemos más remedio que recurrir cuando tratamos de aclarar, siquiera sea provisionalmente, la pertenencia a, y el ser ingrediente de, un mundo social de la vida. El hablar y el actuar hemos empezado introduciéndolos sólo bajo el aspecto genético de generación de un producto simbólicamente estructurado. Pero esto no basta si queremos explicar por qué el científico social se topa en su ámbito objetual con objetos ya estructurados simbólicamente. Esta circunstancia tiene importantes consecuencias metodológicas.

b) El ámbito objetual de las ciencias sociales está ya constituido precientíficamente; en todo caso, el científico social, al deslindar categorialmente su ámbito objetual, tiene que tener en cuenta que está tratando de distinguir una clase de objetos posibles que por su parte reflejan ya una estructura categorial, a saber: la estructura de ese saber preteórico con cuya ayuda los sujetos capaces de lenguaje y acción pueden generar tales objetos. El *sentido interno de una realidad simbólicamente preestructurada,* con que el científico social se topa al constituir su ámbito objetual, radica en las reglas generativas conforme a las cuales los sujetos capaces de lenguaje y de acción que aparecen en el ámbito objetual generan directa o indirectamente el plexo de la vida social (directamente en sus manifestaciones y en los sedimentos de esas manifestaciones, indirectamente en las relaciones sistémicas). Este sentido interno no es que empiece a hacerse sentir cuando el científico procede a constituir categorialmente el ámbito objetual o cuando introduce determinadas teorías; antes bien, se transfiere desde abajo, desde la base experiencial, hacia arriba.

En la medida en que el ámbito objetual de las ciencias sociales comprende todo aquello que cae bajo la descripción «ingrediente de un mundo social de la vida», el científico social no puede en principio tener distinto acceso a él que el lego en ciencias sociales. Tiene en *cierto modo* que pertenecer al mundo social de la vida cuyos ingredientes

trata de describir. Pues para describirlos, tiene que entenderlos; para entenderlos, tiene en principio que poder participar en su generación; y la generación presupone pertenencia. Estas afirmaciones, hechas por de pronto un tanto dogmáticamente, implican la problemática de la comprensión (*Verstehen*), en la que entraré más pormenorizadamente en las secciones siguientes. En este lugar baste con dejar claro que el problema del *Verstehen* sólo pudo alcanzar tan gran importancia metodológica en las ciencias del espíritu y en las ciencias sociales porque a una realidad simbólicamente preestructurada no es posible acceder sólo por vía de observación y porque la comprensión de un participante no es tan fácil de controlar metodológicamente como la percepción de un observador.

Las observaciones las hace cada cual por sí solo, y los enunciados que hace un observador puede comprobarlos cada cual por sí solo (en caso necesario recurriendo a mediciones). Si este proceso, efectuado por distintos observadores, en principio por cualesquiera observadores, conduce a resultados coincidentes, la objetividad de una observación puede considerarse suficientemente garantizada. Este solipsismo metodológico (Apel, 1973, II, pp. 233, ss.) no puede, empero, mantenerse en cuanto una observación ha de quedar complementada por una comprensión del sentido. La comprensión del sentido no es practicable monológicamente, porque es una experiencia comunicativa. La *comprensión* de una manifestación simbólica exige en principio la participación en un proceso de *entendimiento*. Y para ello hay que abandonar la actitud objetivante que adopta el observador frente a los estados y sucesos (físicamente medibles), y sustituirla por la actitud realizativa *(performative Einstellung)* de un participante en la comunicación. Pues los significados, ya estén materializados en acciones, instituciones, productos del trabajo, palabras, plexos de cooperación o documentos, sólo pueden alumbrarse «desde dentro». La realidad simbólicamente preestructurada constituye un universo que permanece herméticamente cerrado, es decir, ininteligible, a las miradas del observador. El mundo social de la vida sólo se abre a un sujeto que haga uso de su competencia de lenguaje y de acción, entablando relaciones interpersonales. Sólo puede penetrar en él participando, a lo menos virtualmente, en las comunicaciones de los miembros y convirtiéndose así él mismo en un miembro, a lo menos potencial.

El científico social, que accede a su ámbito objetual por medio de la comprensión, adopta una actitud realizativa. Este concepto fundamental de una teoría de la acción comunicativa sólo puedo caracterizarlo por de pronto por referencia a las intuiciones de un hablante que acepta las condiciones a que está sujeta la participación en una comunicación ya iniciada. Como científico social tiene que hacer uso de un saber, del que intuitivamente dispone como lego. Pero mientras no identifique y analice este saber preteórico, no puede controlar

en qué medida y con qué consecuencias interviene en, y modifica también como participante, el proceso de comunicación en que ha entrado con el solo fin de entenderlo. El proceso de *comprensión* está retroalimentativamente conectado con el proceso de *producción,* en unos términos que hay que aclarar. De ahí que la problemática de la comprensión pueda reducirse a esta breve fórmula: ¿cómo puede conciliarse la objetividad de la comprensión con la actitud realizativa de aquel que participa en un proceso de entendimiento?

c) La problemática de la comprensión lleva en sí el germen de una concepción dualista de la ciencia. El historicismo (Dilthey, Misch) y el neokantismo (Windelband, Rickert) construyeron para las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu un dualismo en el plano de la oposición entre explicación y comprensión. Esto ya no es hoy actual. Pero con la recepción de los planteamientos fenomenológicos, lingüísticos y hermenéuticos en sociología se entabló una discusión que partía de Husserl-Schütz, Wittgenstein-Winch, Heidegger-Gadamer, en que frente a las ciencias prototípicas de la naturaleza (como la Física) se reclamaba para las ciencias sociales un puesto especial habida cuenta del papel metodológico de la experiencia comunicativa. Frente a ello la teoría empirista de la ciencia defendió el concepto de ciencia unitaria desarrollado en el neopositivismo de Viena. Esta discusión, pese a algunos seguidores tardíos, puede considerarse ya conclusa[9]. Los críticos, que se apoyaban sobre todo en Abel[10], habían malentendido el *Verstehen* como empatía, como un misterioso acto de introducirse en los estados mentales de un sujeto extraño; y bajo presupuestos empiristas tampoco podían menos de interpretar la experiencia comunicativa en el sentido de una teoría empática de la comprensión *(Verstehen)*[11].

Una segunda fase de la discusión es la que se inicia con el giro postempirista de la teoría analítica de la ciencia[12]. Mary Hesse[13] subraya que a la contraposición habitual entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales le subyace un concepto de ciencias de la naturaleza,

[9] H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus,* München, 1971 [2], pp. 106-149.

[10] Th. Abel, «The Operation Called Verstehen», *Am. Journ. Soc.* 53 (1948), p. 211 ss.

[11] Apel (1973), II, p. 59 ss.; bibliografía en Dallmayr, McCarthy (eds.) (1977), p. 132 ss.

[12] Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution,* Chicago, 1970 [2]; I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowlegde,* London, 1970; W. Diederich, *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie,* Frankfurt, 1974.

[13] M. B. Hesse, «In Defense of Objectivity», Proc. Aristotel. Soc., London, 1973, p. 4 ss.

y en general de ciencia empírico-analítica, que mientras tanto habría quedado superado: «Doy por suficientemente demostrado que los datos no son separables de la teoría y que su expresión está transida de categorías teoréticas; que el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico e informalizable, y que la lógica de la ciencia es interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de los datos en términos de teoría, y de la teoría en términos de datos» [14]. Mary Hesse concluye de ello que la formación de la teoría en las ciencias de la naturaleza depende, no menos que en las ciencias sociales, de interpretaciones que pueden analizarse conforme al modelo hermenéutico del *Verstehen*. No parece, pues, que precisamente bajo el aspecto de la problemática del *Verstehen* esté justificado atribuir un puesto especial a las ciencias sociales [15]. Por el contrario, Giddens acentúa que a las ciencias sociales se les plantea una tarea específica, a saber: una *doble* tarea hermenéutica: «La mediación entre paradigmas o entre esquemas teoréticos muy discrepantes es en ciencia una tarea hermenéutica similar a la implicada en los contactos entre otros tipos de marcos de pensamiento. Pero la sociología, a diferencia de la ciencia natural, ha de habérselas con un mundo pre-interpretado en donde la creación y reproducción de marcos de sentido es condición de aquello mismo que trata de analizar, conviene a saber, la conducta social humana: ésta es la razón por la que en las ciencias sociales se da una doble hermenéutica...» [16]. Giddens habla de una «doble» hermenéutica, porque en las ciencias sociales los problemas de comprensión no entran en juego a través de la dependencia de la descripción de los datos respecto de la teoría ni a través de la dependencia de los lenguajes teóricos respecto a paradigmas; en las ciencias sociales se da ya una problemática de la comprensión por debajo del nivel de la formación de la teoría propiamente dicha, a saber: en la obtención y no sólo en la descripción teorética de los datos. Pues la experiencia cotidiana, que a la luz de conceptos teoréticos y con la ayuda de operaciones de medida puede *transformarse* en datos científicos, está ya por su parte simbólicamente estructurada y es inaccesible a la simple observación [17]. Si la dependencia de la descripción teorética de los datos respecto de paradigmas exige una etapa 1 de interpretación, que pone a todas las ciencias ante tareas estructuralmente *similares,* entonces para las ciencias sociales puede demostrarse la inevitabilidad de una etapa 0 de interpretación, en la que la relación entre lenguaje observacional y lenguaje teórico plantea un problema *más.*

---

14 HESSE (1973), p. 9.
15 R. J. BERSTEIN, *The Reestructuring of Social and Political Theory,* N. Y., 1976.
16 GIDDENS, (1976), p. 158.
17 A. V. CICOUREL, *Method and Measurement in Sociology,* N. Y., 1964: K. KLEPPNER, *Zur Problematik des Messens in den Sozialwissenschaften,* Stuttgart, 1975.

El lenguaje observacional no sólo depende del lenguaje teórico, sino que con anterioridad a toda dependencia respecto de la teoría el «observador social», como participante en los procesos de entendimiento, que constituyen la única vía de acceso a sus datos, ha de servirse del lenguaje que encuentra en el ámbito objetual. La específica problemática del *Verstehen* estriba, pues, en que el científico social no puede «servirse» de ese lenguaje «encontrado» en el ámbito objetual como de un instrumento neutral. No puede «montarse» en ese lenguaje sin recurrir a la competencia y al saber preteórico de un miembro de un mundo social de la vida, competencia y saber que intuitivamente domina como lego y que introduce sin analizar en el proceso de entendimiento.

Esto no es nada nuevo sino justo la tesis que los críticos de la idea de una ciencia unitaria sostuvieron siempre. Pero ahora aparece a una nueva luz, porque la teoría analítica de la ciencia, con su reciente giro postempirista, *ha descubierto* por cuenta propia *y hecho suya* la idea crítica que siempre le habían echado en cara los teóricos del *Verstehen,* y que por lo demás ya se había impuesto en la lógica pragmatista de la ciencia de Peirce a Dewey [18]. Me refiero a la idea de que la teoría de la ciencia no puede relegar al terreno de la *psicología* de la investigación los procesos de entendimiento que tienen lugar en el seno de la comunidad de comunicación de los investigadores, sino que ha de tomarlos en serio dentro de la *lógica* de la investigación como el plano que son de intersubjetividad en que se desarrollan las teorías. En este plano puede abordarse la sutil conexión de génesis y validez, de *context of discovery* y *context of justification.* Mientras tanto se ha constituido un continuo entre teoría de la ciencia, historia de la ciencia y sociología de la ciencia, de modo que puede verse con más exactitud lo que metodólogos como Schütz y Winch habían afirmado ya hace decenios: que la problemática del *Verstehen* provocada por la estructuración simbólica que de por sí tiene el ámbito objetual se origina por debajo del plano en que se inicia para las ciencias de la naturaleza la reflexión metodológica. La acción comunicativa, en la que ha de apoyarse el científico social desde el principio, incluso para alumbrar el ámbito objetual sobre que versa su ciencia, sólo cobra importancia metodológica para las ciencias de la naturaleza cuando éstas han de reflexionar sobre el papel de la comunidad de comunicación de los investigadores. Esto ya lo subrayó A. Schütz en 1952 en una discusión con C. G. Hempel y E. Nagel [19].

La «doble hermenéutica» que, en lo que a método se refiere, funda un puesto especial de las ciencias sociales, proviene pues de que

[18] K. O. Apel, *Der Denkweg von Ch. S. Peirce,* Frankfurt. 1975.

[19] A. Schütz, *Collected Papers,* Den Haag, 1967, p. 53.

la problemática de la comprensión no se plantea aquí, como ocurre en las ciencias de la naturaleza, sólo en el plano metateórico. Esto podemos también verlo atendiendo a la relación entre lenguaje teórico y realidad. Los enunciados teoréticos de las ciencias de la naturaleza se refieren a un mundo en que no nos topamos con oraciones emitidas (o con estados de cosas lingüísticamente constituidos). Pero cuando, como ocurre en las ciencias sociales, es ése el caso, la relación entre lenguaje teorético y realidad se complica. Voy a discutir esta complicación, partiendo de Wittgenstein.

d) Hasta aquí he mencionado argumentos que muestran que la problemática de la comprensión se impone de un modo peculiar en cuanto se introduce el «sentido» como concepto teorético básico. Para hacer plausibles las reacciones a que esto da lugar en punto a estrategias teoréticas y que discutiré en la sección siguiente, hay que mostrar primero con más claridad en qué respecto cabe hablar de una *problemática* de la comprensión. La pregunta: ¿Cómo puede conciliarse la objetividad de la comprensión con la actitud realizativa de aquel que participa en un proceso de entendimiento? precisa de explicación.

Si la comprensión de las manifestaciones simbólicas en último término sólo es posible a través de una participación activa en procesos de entendimiento; y si esa participación presupone que quien actúa comunicativamente hace uso de un saber preteórico no analizado, y, por tanto, tampoco puesto bajo control; entonces el saber obtenido mediante comprensión se asienta sobre una base muy insegura. La comprensión de una manifestación simbólica no parece tener el mismo *status* que un conocimiento objetivo. Esta problemática la vio ya en 1959 H. Skjervheim. Skjervheim pertenece a aquellos que abrieron la disputa sobre el objetivismo en ciencias sociales —una disputa que puede considerarse provisionalmente cerrada con el recapitulador estudio de R. F. Bernstein— [20]. Bajo el espectacular impacto del libro de P. Winch [21] no se ha tenido suficientemente en cuenta que fue H. Skjervheim el que subrayó las consecuencias metodológicamente escandalosas de la problemática del *Verstehen*, es decir, lo problemático del *Verstehen* [22].

Skjervheim empieza considerando que la comprensión del sentido es un modo de experiencia. Si se introduce el «sentido» como concepto teorético básico, los significados simbólicos han de considerarse

---

[20] Bernstein (1976).

[21] P. WINCH, *The idea of a Social Science*, London, 1958.

[22] H. SKJERVHEIM, «Objetivism and the Study of Man», Oslo, 1959, reproducido en *Inquiry*, 17, 1974, pp. 213 ss y 265 ss.

como datos: «Lo que es de interés para nosotros... es que los significados —los significados de las palabras habladas y escritas— han de considerarse como pertenecientes a lo dado... En otras palabras, lo que presuponemos es una teoría perceptual del significado y de nuestro conocimiento de otras mentes» (Skjervheim, 1974, p. 272). El análisis de la «percepción» de manifestaciones simbólicas permite ver en qué se distingue la comprensión del sentido de la percepción de objetos físicos: exige entablar una relación interpersonal con el sujeto que ha producido la manifestación. La teoría perceptual del significado explica el concepto de experiencia comunicativa y al explicarlo se topa con el «tema olvidado» en la teoría analítica de la ciencia: con la intersubjetividad que en la acción comunicativa se establece entre ego y un alter ego. Skjervheim acentúa la diferencia entre dos actitudes básicas. Quien en el rol de tercera persona observa algo en el mundo o con ayuda de una oración asertórica hace un enunciado acerca de algo en el mundo, adopta una actitud objetivante. En cambio, quien participa en una comunicación y en el rol de primera persona (ego) entabla una relación interpersonal con una segunda persona (que como alter ego se ha por su parte acerca de ego como acerca de una segunda persona), adopta una actitud realizativa.

El científico social trata sus datos, igual que todo científico, como descripciones de algo en el mundo; hace estas descripciones en actitud objetivante con ayuda de oraciones asertóricas. En estas oraciones se refleja cómo ha entendido el significado de las manifestaciones simbólicas. Supongamos por mor de la simplicidad que la descripción se refiere a manifestaciones de dos participantes en un diálogo. Para entender el proceso, el científico social ha tenido que participar *antes* en algún tipo de conversación. Y cualquiera fuera la forma de participación (la de oyente, la de entrevistador, la de lector que tiene ante sí la transcripción de un diálogo), tuvo que adoptar la actitud realizativa que le permitió entablar en el rol de primera persona una relación interpersonal con los directamente implicados como segundas personas. En la actitud de tercera persona no habría podido entender el diálogo, sino a lo sumo observar una secuencia de voces y un intercambio de gestos. Sólo cuando el científico social adopta en la fase de *obtención de datos* el papel de un participante en la comunicación y cambia correspondientemente de actitud, puede después, apoyándose en las experiencias comunicativas recogidas, describir ese proceso como un diálogo.

Skjervheim insiste en que ha de tenerse muy presente el significado metodológico del cambio entre actitud objetivante y actitud realizativa. Pues ese cambio, piensa, lleva aparejada una ambigüedad de las ciencias sociales, «que es resultado de la fundamental ambigüedad de la situación humana; el que el otro está ahí, en la condición de un objeto para mí y en la condición de otro sujeto conmigo. Este

dualismo aflora en uno de los principales medios de trato entre los hombres —la palabra hablada—. Podemos tratar las palabras que el otro emite simplemente como sonidos, o si entendemos su significado podemos todavía tratarlas como hechos, registrando el hecho de que quien las emite dice lo que dice. O podemos tratar lo que dice como una *pretensión de conocimiento,* en cuyo caso no sólo nos concierne lo que dice como hecho de su biografía, sino como algo que puede ser verdadero o falso. En los dos primeros casos el otro es un objeto para mí, aunque de formas distintas, mientras que en el último es un prójimo que me concierne como alguien que está en pie de igualdad conmigo, pues a ambos nos concierne por igual nuestro mundo común» (Skjervheim 1974, p. 266).

Skjervheim llama aquí la atención sobre la interesante circunstancia de que la actitud realizativa de una primera persona frente a una segunda persona significa simultáneamente la *orientación por pretensiones de validez.* En esta actitud ego no puede tratar la pretensión de validez entablada por alter como algo que simplemente se presenta en el mundo; ego ha de salir frontalmente al paso de esa pretensión, tiene que tomar esa pretensión en serio, tiene que reaccionar a ella con un sí o con un no (o dejar abierta la cuestión de si la pretensión está justificada o no). Ego tiene que *interpretar* la manifestación de alter *como saber.*

Esto tiene su explicación en el carácter de los procesos de entendimiento. Quien quiere entenderse tiene que suponer estándares comunes con ayuda de los cuales los implicados pueden decidir si hay consenso. Pero si la participación en la acción comunicativa significa que el uno ha de tomar postura frente a las pretensiones de validez del otro, el científico social, en la fase en que está recogiendo experiencias comunicativas, no tiene la elección de entender la manifestación de su prójimo como un simple factum. El significado del acto comunicativo del otro sólo le es accesible como un saber manifestado por alter, saber que no puede entender sin valorarlo implícitamente, es decir, sin juzgar si la pretensión con que se presenta puede ser aceptada o no. De ahí que los casos dos y tres que Skjervheim distingue, no sean independientes entre sí. El científico social ha de dejarse confrontar con la pretensión de validez con que intersubjetivamente se presenta una manifestación comunicativa (y que le desafía a tomar postura frente a ella), antes de poder objetivar ese síndrome de significado y validez.

Skjervheim distingue entre la realidad y el esquema bajo el que aprendemos la realidad *—reality as conceived in a framework—*; desarrolla la tesis de que el científico no puede entender el esquema bajo el que aprehenden la realidad sus personas de prueba, sin ponerlo sistemáticamente (es decir, teniendo presentes cuestiones de validez) en relación con el esquema bajo el que él mismo describe teoréti-

camente la realidad; y aduce después como ejemplo al psicólogo de la percepción, que describe la manifestación de sus personas de prueba con conceptos tales como proyección, prejuicio, ilusión, percepción distorsionada, etc[23]. Un ejemplo ilustrativo no puede sustituir a un análisis más pormenorizado. Pero hemos alcanzado un punto en que se torna clara la problemática del *Verstehen* inserto en los procesos de entendimiento.

Si la experiencia comunicativa sólo es posible en actitud realizativa, y si en esta actitud los problemas de significado no pueden aislarse de los problemas de validez; entonces el científico social no puede llegar a entender el significado del proceso de comunicación que ha de describir, sin tomar por su parte, con un sí o con un no o suspendiendo el juicio, postura frente a las pretensiones de validez que los inmediatamente implicados en el proceso de comunicación se plantean mutuamente. Pero el científico social no puede tomar postura si no aplica sus *propios* estándares de evaluación. Estos se comportan críticamente respecto a otros estándares de evaluación; el científico social ha de poder alegar razones independientes, y ello en ambos casos: así cuando sus estándares de evaluación se desvían de los de los primariamente implicados, como cuando acepta los estándares de ellos. Con la toma de postura frente a una pretensión de validez planteada por alter, se están aplicando inevitablemente estándares que el sujeto que toma postura pone en juego en virtud de su propia precomprensión y no que encuentre simplemente ahí. El científico social al pasar después de la actitud realizativa en que ha tenido acceso a los datos, a una actitud objetivante, en que los describe, no puede neutralizar, ni siquiera a posteriori, la cuota que, al tomar postura, ha tenido en la producción del contexto de experiencia.

En qué consiste esa cuota y cómo puede ponerse bajo control es algo que aún hay que aclarar; pero lo que en cualquier caso sí que es claro es que el científico social ha de apoyarse en experiencias comunicativas, que hacen que su descripción de la realidad simbólicamente preestructurada dependa, de una forma que es menester aún aclarar, de su cooperación, por de pronto ingenua, en la conformación de esa realidad. Si esa ingenuidad no pudiera superarse, quedaría en tela de juicio la pretensión de objetividad con que se nos presenta el conocimiento en ciencias sociales. La problemática de la comprensión nos obliga, pues, a preguntarnos si el proceso de investigación organizado por los sujetos pertenece él mismo, a través de los actos de conocimiento, de forma tan incontrolable al contexto que se busca conocer, que la teoría no pueda separarse suficientemente de la práctica ni, por consiguiente, pueda alcanzarse objetividad en el conocimiento.

---

23 Skjervheim (1974), pp. 296 ss.

II. ESTRATEGIAS TEORETICAS: OBJETIVISMO *VERSUS* SUBJETIVISMO

Los diversos enfoques teoréticos en ciencias sociales, cuyo espectro alcanza hoy en sociología desde las ciencias del comportamiento a la etnometodología, adoptan frente a la problemática de la comprensión una de tres posiciones estratégicas. Los *enfoques naturalistas* eluden la problemática de la comprensión no admitiendo el «sentido» como concepto teorético básico; las *formas convencionales* de teoría de la acción eligen su marco categorial de suerte que los problemas que se derivan del acceso en términos de comprensión al ámbito objetual queden desviados al plano de las técnicas de investigación y puedan allí neutralizarse; sólo los *enfoques* que incluyen una *reflexión hermenéutica acerca de sí mismos* toman en serio la problemática de la comprensión y le hacen frente, bien en términos constructivistas, bien explicitando las referencias reflexivas de la investigación. Estas decisiones en punto a estrategia teorética significan implícitamente también una toma de partido en la disputa que en el plano epistemológico ha conducido a las recíprocas objeciones de objetivismo y subjetivismo.

a) Esta disputa se desarrolla bajo rótulos muy distintos. Puede caracterizarse, por ejemplo, por una contraposición entre fenomenología y realismo científico[24]. Si las teorías de la física actual se las entiende como dechado de todo conocimiento objetivante y se las interpreta en términos realistas en el sentido de una aprehensión de estructuras que subyacen a la realidad fenoménica, estamos ante un programa reduccionista de conocimiento. Los mundos sociales de la vida en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción se entienden entre sí sobre algo en el mundo sólo resultarán accesibles a un conocimiento objetivante en la medida en que se logre conectar las teorías sociológicas con las teorías vigentes en las ciencias de la naturaleza. Para el programa reduccionista todos los enfoques teoréticos que tratan de alumbrar desde dentro la realidad simbólicamente preestructurada, es decir, de alumbrarla desde la perspectiva del participante, han de ser sustituidos poco a poco por teorías que aborden ese ámbito fenoménico desde la perspectiva del observador, es decir, desde fuera. Sólo estas teorías que ya no tienen que recurrir como fuentes de información a la autocomprensión intuitiva o al saber preteórico reconstruible de sujetos cognoscentes, hablantes y agentes, tienen según esta concepción un *status* científico. Ni las típicas ciencias del espíritu y ciencias de la cultura, ni las teorías sociológicas de la acción pueden pretender a ese *status*. La comunidad de comunicación de los investi-

[24] BERNSTEIN (1976), pp. 17-135.

gadores, en la medida en que comparta esta autocomprensión cientificista de la ciencia, tampoco podrá objetivar al cabo el propio proceso de la ciencia si no es en conceptos de una ciencia experimental nomológica. Paradójicamente el realismo científico entrega el monopolio del conocimiento a un tipo de ciencia naturalista, cuyas condiciones él mismo no puede cumplir, pues el realismo es una teoría de la ciencia, que procede en términos reconstructivos y no en términos empírico-analíticos [25].

Desde este punto de vista las ciencias que como fuente de información hacen un uso metodológico (y no sólo psicológico y preliminar, por ejemplo como estímulo a la investigación) del saber de los legos, han de considerarse como *subjetivistas*. En este sentido W. Sellars contrapone una imagen «cientificista» y una imagen «manifiesta» del hombre en el mundo *—manifest versus scientific image of man-in-the-world—* [26]. Sellars parte de que estas dos concepciones básicas del hombre, que se obtienen, una desde la perspectiva del mundo de la vida y otra desde la perspectiva científica, son categorialmente inconciliables. Al conocimiento objetivante compete una *primacía ontológico-epistemológica* frente a todas las concepciones que no se desligan radicalmente de la comprensión intuitiva cotidiana. Ciertamente que también dentro del realismo científico se discute si la *primacía práctica* que la perspectiva del mundo de la vida ha mantenido hasta aquí frente a la perspectiva científica, es aneja a la reproducción de la especie humana, es decir, es una constante antropológica invariable, o podrá superarse históricamente.

Algunos representantes de esta dirección consideran posible que con el progreso de las ciencias empíricas las teorías y conceptos se transformen de suerte que éstos no sólo muden de forma trivial la imagen manifiesta del hombre sino que a largo plazo conduzcan a una erosión de la perspectiva del mundo de la vida en cuanto tal, es decir, disuelvan el marco categorial del mundo de la vida. Como punto de fuga de esta evolución se perfila una autoobjetivación no sólo del sujeto cognoscente sino también del sujeto hablante y agente, autoobjetivación que habría de acabar revolucionando la forma de vida sociocultural que conocemos [27]. Desde la perspectiva del mundo de la vida, este final de la prehistoria no puede menos de presentarse sino como una cosificación total de las relaciones interhumanas. Esta *hipótesis acerca de la sustitución del marco de referencia del mundo de la vida* no hace más que variar en sentido afirmativo aquella utopía de la completa autoobjetivación de la especie humana que Horkhei-

[25] J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1973, epílogo p. 373 ss.
[26] SELLARS, *Science, Perception and Reality*, N. Y., 1963, p. 5 ss.
[27] R. J. BERNSTEIN, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971, p. 281 ss.

mer y Adorno (1947), al igual que Husserl antes que ellos, habían proyectado con una intención crítica. Pero Sellars no da a este programa cientificista de conocimiento una interpretación directamente naturalista; a su juicio, el primado ontológico de la perspectiva científica es compatible con el primado práctico de la perspectiva del mundo de la vida. Es posible que las ciencias puedan acercarse cada vez más al valor límite de una aprehensión descriptiva completa de lo que es el caso; pero ese conocimiento objetivante sólo podrá cobrar relevancia si queda integrado en nuestros contextos de acción. Sólo dentro de esta perspectiva del mundo de la vida es posible un entrelazamiento de ambas perspectivas:

«Así pues, el marco conceptual de las personas es el marco en que nos pensamos unos a otros compartiendo las intenciones de comunidad que suministran el ambiente de principios y estándares (sobre todo aquellos que hacen posible el propio discurso significante y la racionalidad), en que vivimos nuestras vidas individuales. Una persona casi puede ser definida como un ser que tiene intenciones. Así pues, el marco conceptual de las personas no es algo que necesite *ser reconciliado* con la imagen científica, antes algo que ha de ser *conjuntado* con ella. Por tanto para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla, *no* con más formas de decir lo que es el caso, sino con el lenguaje de la comunidad y de las intenciones individuales, de suerte que construyendo en términos científicos las acciones que nos proponemos realizar y las circunstancias en que nos proponemos realizarlas, ponemos *directamente* en relación con nuestros propósitos el mundo en tanto que concebido por la teoría científica, y lo convertimos en nuestro mundo, con lo que deja de ser un apéndice ajeno al mundo en que desarrollamos nuestras vidas. Por supuesto que tal como están las cosas en la actualidad, esta incorporación directa de la imagen científica a nuestra forma de vida sólo podemos llevarla a efecto por vía de imaginación. Pero llevarla a efecto, siquiera sea por vía de imaginación, es trascender el dualismo de las imágenes manifiesta y científica del hombre-en-el-mundo.» [28]

El marco categorial del mundo de la vida limita las posibles interpretaciones en que el saber teorético puede servir a la racionalización de la acción teleológica; sin embargo, esta imagen del mundo de la vida se disuelve en pura apariencia en cuanto objetivamos esa acción teleológica (incluyendo su racionalización por la ciencia) en el marco categorial de la ciencia.

Esta teoría de la complementariedad de Sellars es interesantísima, pero no es consecuente. Pues *o bien* consideramos esta tesis como un enunciado que puede ser verdadero o falso; y entonces, según

---

[28] SELLARS (1963), p. 40.

los presupuestos del realismo científico, habría de poder deducirse de una teoría empírica; mas esto no es posible por razones analíticas, pues en el marco de un conocimiento objetivante no pueden hacerse enunciados ni sobre el mundo de la vida en conjunto ni sobre la utilización de saber teórico en él. Antes bien, la perspectiva del mundo de la vida habría de disolverse a medida que avanzan las ciencias empíricas y ser sustituida por la perspectiva científica. *O bien* consideramos esa tesis de complementariedad, no como un conocimiento, sino, por ejemplo, como una máxima para la autoafirmación de una determinada forma de vida. Pero entonces no puede excluirse con seguridad que el vaciamiento teorético de la perspectiva del mundo de la vida no pudiese conducir a que, junto con esa perspectiva, se desvaneciese también la forma de vida ligada a ella y fuera sustituida por un objetivismo no sólo de la descripción de la vida social, sino de la realidad social misma. La tesis de complementariedad de Sellars oculta la siguiente contradicción: por un lado todo saber, para poder aspirar con justicia a ese título tiene que poder trasvasarse a la forma de conocimiento objetivante propio de las ciencias experimentales; mas, por otro, para la integración de ese saber en la perspectiva del mundo de la vida ha de postularse un saber que no puede satisfacer a las mencionadas condiciones. También la imagen manifiesta del hombre ha de poder expresarse en oraciones asertóricas, pues de otro modo no sería «imagen», ni siquiera en un sentido vago. Con la imagen científica del hombre ha de convenir, pues, en la meta de posibilitar enunciados verdaderos. Pues sin ese *status* cognitivo no podría ofrecer un marco en que el saber teorético pudiera emplearse con el fin de orientar racionalmente la acción.

b) Lo insostenible de la tesis de complementariedad de Sellars no significa que un programa cientificista de conocimiento no pueda desarrollarse sin caer en contradicciones. Sólo significa que las consecuencias prácticas de una realización de ese programa estarían más bien en la línea de una radical autoobjetivación de los sujetos agentes. Esta perspectiva de un estado en que la forma sociocultural de vida se desgaja de las estructuras del mundo de la vida, la tuvo ya presente Husserl en su estudio sobre «La crisis de las ciencias europeas». Husserl trata de hacerle frente con un *programa fenomenológico de conocimiento* que se opone al realismo científico. Trata de mostrar que todas las formas de conocimiento objetivante tienen siempre ya su fundamento en el mundo de la vida. La constitución de ámbitos de objetos de la ciencia presupone el saber preteórico de los sujetos en un mundo de la vida. No es menester entrar aquí en cómo Husserl hace derivar a su vez este mundo de la vida de las operaciones transcendentales de una subjetividad subyacente. Nos basta recordar la figura de pensamiento transcendental, de que se vale Hus-

serl para considerar las estructuras del mundo de la vida como fundamento no rebasable de las ciencias: el marco categorial del mundo de la vida no sólo limita las interpretaciones bajo las que los resultados de la ciencia pueden penetrar en la práctica de la vida, sino que, según Husserl, ese marco es *constitutivo* del propio conocimiento científico. Desde esta perspectiva, una comprensión realista de las ciencias de la naturaleza ha de considerarse *objetivista,* porque desconoce el nexo constitutivo entre la elección de categorías teoréticas y el fundamento que es la práctica del mundo de la vida, y malentiende, por tanto, las teorías científicas considerándolas como una descripción realista de estructuras que subyacerían a la realidad fenoménica. Por este lado, la crítica al objetivismo tiene como blanco la falsa autocomprensión cientificista de una práctica científica que, empero, dentro de sus límites, procede con toda razón en términos objetivantes. La crítica se dirige contra la práctica científica misma tan pronto como ésta última trata de abordar el mundo de la vida conforme al modelo de las ciencias de la naturaleza. Las ciencias del comportamiento y las ciencias sociales naturalistas, que se atienen al programa cientificista de conocimiento, pueden considerarse objetivistas, porque estorban un conocimiento que parta de la autocomprensión intuitiva y del saber preteórico reconstruible de los sujetos cognoscentes, hablantes y agentes y haga así justicia a la primacía ontológico-epistemológica de la perspectiva del mundo de la vida. El objetivismo de una práctica científica errónea no tiene más remedio que trocarse en el objetivismo de una práctica social alienada. Si se pone entre paréntesis el signo que se anteponga a esta utopía, éste es el punto de convergencia de los mutuos reproches de subjetivismo y objetivismo, que se comportan entre sí de forma asimétrica.

No puedo entrar aquí a examinar sistemáticamente las dos concepciones básicas que acabo de bosquejar. Mas en la disputa epistemológica entre una posición cientificista y una posición afecta a la filosofía transcendental, las dificultades saltan a la vista. Las dos posiciones descansan en argumentos a priori, que tienen por objeto demostrar que determinadas categorías de ciencia son racionalmente impracticables y que, si pese a todo se llevasen a efecto, conducirían a errores preñados de consecuencias prácticas. Por un lado, el cientificismo trata de excluir que pueda haber ciencias sociales que hagan un uso metodológico de experiencias comunicativas, que no sean estructuralmente similares a las ciencias nomológicas y que, sin embargo, puedan producir teorías dotadas de capacidad explicativa. Pero a mi juicio, si los planteamientos teoréticos que hoy se perfilan en lingüística, psicología evolutiva y teoría de la sociedad, los cuales se basan en una reconstrucción racional de estructuras cognitivas generales, tuvieran éxito, este tipo de ciencia comportaría también un concepto revisado de conocimiento objetivante, que acabaría privando

de base al cientificismo. De otra parte, la fenomenología transcendental trata de excluir la posibilidad de que los enfoques naturalistas en ciencias del comportamiento y en ciencias sociales pudieran llegar a operar con más éxito que hasta aquí, pudieran ofrecer una base sólida para un saber del que pudiesen extraerse tecnologías sociales, sin poner, empero, en peligro el primado de la perspectiva del mundo de la vida. Tampoco esta pretensión de la fenomenología transcendental es admisible sin más. Por lo demás, los intentos por parte de la filosofía transcendental de analizar los presupuestos generales del conocimiento (y la comunicación) sólo pueden escapar a la objeción de autoinmunización si se los entiende, en el sentido de teorías de las competencias lingüística, cognitiva e interactiva, como reconstrucciones hipotéticas de un saber preteórico.

Si las dos posiciones que hemos caracterizado, las entendemos, no como teorías del conocimiento, sino como justificación de programas de conocimiento que tendrían por objeto asegurar decisiones relativas a estrategias de investigación, entonces esta disputa de principios puede reformularse en un plano metodológico.

c) Los científicos sociales asumen, como hemos visto, un *status* autorreferencial: pertenecen, tanto como legos, como en su rol profesional, a mundos sociales de la vida que son estructuralmente similares a su objeto de investigación. Disponen, por tanto, de un presaber intuitivo acreditado en la práctica de la vida, que afluye a su acción comunicativa y del que también hacen uso en experiencias comunicativas. La pregunta es entonces la siguiente: ¿Han de elegirse los conceptos teoréticos básicos de forma que el científico social pueda hacer metódicamente uso de ese saber preteórico, o ha de plantearse la formación de la teoría de suerte que el saber preteórico no pueda tener ninguna significación sistemática, sino a lo sumo un significado heurístico? La respuesta depende de cómo evaluemos el *status* de un saber ligado a la perspectiva del mundo de la vida. Si decidimos que no hay razón alguna para llamarlo «saber», si lo consideramos más como una fuente de perturbación y de errores que como una fuente de información, todos los enfoques teoréticos que no eliminen las relaciones reflexivas entre el investigador social y su ámbito objetual, se ven atrapados en antropomorfismo; ni siquiera alcanzan el nivel del conocimiento objetivante y han de considerarse, por tanto, *subjetivistas*. Si, por el contrario, el saber preteórico adquirido en los procesos de socialización contiene una componente general que es la que hace posible a la acción comunicativa, todos los planteamientos teoréticos que no hagan sistemáticamente uso de esas relaciones reflexivas, serán infecundos. Los planteamientos naturalistas se dejan inducir a error por un falso modelo y deben considerarse por tanto *objetivistas*.

En favor de la primera alternativa pueden alegarse razones tomadas de la historia de la ciencia. Las revoluciones científicas vienen provocadas las más de las veces por conocimientos contraintuitivos. La historia de la física es la historia de la desocialización de las ideas sobre la naturaleza. Las ciencias de la naturaleza rompen con las intuiciones y prejuicios de las imágenes del mundo arraigadas en el mundo de la vida. ¿No debería constituir análogamente la historia de las ciencias sociales una historia de la deshumanización de las ideas sobre la sociedad? Todo planteamiento que dé un valor sistemático al saber que el lego adquiere en el proceso de socialización, se entrega al particularismo y a las relevancias cuasi-naturales que impone este o aquel mundo de la vida. En favor de la segunda alternativa aboga, en cambio, la circunstancia de que el plexo de la vida social está por su misma naturaleza estructurado simbólicamente. Las teorías cotidianas acerca de la naturaleza externa son algo que simplemente encasquetamos a la naturaleza desde fuera; pero para la sociedad las teorías cotidianas acerca de la sociedad son constitutivas de ella; pues los miembros de la sociedad se atienen en su acción a esas teorías cotidianas. El recurrir al saber preteórico de los legos no significa aquí partir de representaciones que puedan inducir a errores acerca de una realidad y que constituyesen como una especie de costra en torno a esa realidad impidiéndonos el acceso a ella. El científico social ni siquiera puede tener acceso a su ámbito objetual por medio de interpretaciones, si no hace uso de su propio saber preteórico.

La alternativa puede estilizarse en los siguientes términos. Si, y en la medida en que, en el saber preteórico, así por parte de los miembros como por parte de los científicos sociales, se expresan ilusiones acerca de una realidad social que sólo podría aprehenderse contraintuitivamente, los conceptos teoréticos básicos (y las técnicas de investigación) habrían de elegirse de suerte que la perspectiva del mundo de la vida resultase inofensiva, pues de lo contrario, el ámbito objetual quedaría ya deformado en un sentido subjetivista. Pero si, y en la medida en que el saber preteórico de ambas partes es constitutivo del plexo de la vida social simbólicamente preestructurada y del acceso a él por vía de comunicación, los conceptos teoréticos básicos (y las técnicas de investigación) han de elegirse de suerte que sea posible una reconstrucción de ese presaber, pues de lo contrario el ámbito objetual quedaría deformado en un sentido objetivista.

Si las ciencias sociales dispusiesen de un corpus de teorías generales no puesto en tela de juicio, cabría comprobar cuál de las dos estrategias de investigación ha tenido hasta el momento mejor suceso. Pero de hecho los diversos planteamientos teoréticos compiten entre sí sin que ninguno logre imponerse[29]. La argumentación en esta dispu-

[29] R. W. FRIEDRICHS, *A Sociology of Sociology*, N. Y., 1970; BERNSTEIN (1976);

ta entre enfoques objetivistas y subjetivistas es simétrica en la medida en que ambas partes apelan a argumentos aprióricos para persuadirnos de la no viabilidad del enfoque contrario. El cientificismo no ha conseguido hasta ahora convencernos de ello[30]; y los adversarios de los planteamientos naturalistas, lo más que han logrado hacer, ha sido una efectiva crítica al behaviorismo[31], mas no puede suponerse que el programa cientificista de conocimiento tuviera forzosamente que cumplirse por la vía de una reducción de las ciencias sociales a la teoría clásica del aprendizaje —sobre todo cuanto hay quienes empiezan a pensar que la neurofisiología o la genética de las poblaciones quizá pudiesen ofrecer una base con más perspectivas de éxito[31a].

En esta disputa puedo contentarme con una posición minimalista. Serán los *resultados futuros* de las respectivas estrategias de investigación los que se encarguen de corroborar o debilitar las premisas que subyacen a las críticas mutuas. Ninguna de las partes necesita desanimarse a priori. Ambos programas de investigación ni siquiera se excluyen mutuamente, porque los intereses que los guían apuntan en direcciones distintas: los enfoques naturalistas pueden, en el mejor de los casos, generar un potencial de saber técnicamente utilizable, que se distingue categorialmente del saber orientado al entendimiento intersubjetivo, a que se enderezan las teorías planteadas en términos no-objetivistas. El que las estrategias cientificistas de investigación apenas hayan conducido hasta aquí a teorías útiles, es ciertamente un hecho que necesita explicación; pero no es mi tarea buscar una explicación, porque considero la crítica al objetivismo lo suficientemente plausible como para permitirme proceder en dirección contraria. De modo que mi interés se centra en averiguar a qué puede deberse que las estrategias no-objetivistas de investigación tampoco hayan conducido hasta aquí a muchos más éxitos que las cientificistas. Una razón

---

SH. EISSENSTADT, M. CURETARU, *The Form of Sociology. Paradigms and Crisis*, N. Y., 1976.

30 F. CUNNINGHAM, *Objectivity in Social Science*, Buffalo, 1973; A. BOHNEN, *Individualismus and Gesellschaftstheorie*, Tübigen, 1975; V. VANBERG, *Die Zwei Soziologien*, Tübigen, 1975.

31 CH. TAYLOR, *The Explanation of Behavior*, London, 1964; del mismo autor: *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften von Menschen*, Frankfurt, 1975; TH. MISCHEL, *Psychologische Erklärungen*, Frankfurt, 1981.

31a En un aspecto distinto la situación de ambas argumentaciones es asimétrica. Supongamos que el fin apetecido por ambas partes, conviene a saber, la construcción de teorías generales, no fuera alcanzable en el ámbito de las ciencias sociales. En este caso una estrategia no objetivista de investigación nos acercaría más a la meta a la que aún podría aspirarse, a saber: a una precisión del saber preteórico de los legos. En esta línea de una elucidación articulada de aquello que el sentido común ya sabe, se han movido hasta ahora las ciencias sociales. Una estrategia naturalista de investigación ni siquiera podría conseguir eso.

de este fracaso puede radicar en que las teorías de la acción que predominan en las ciencias sociales han acogido, ciertamente, entre sus conceptos básicos la categoría de «sentido», pero han esquivado los problemas que se siguen del recurso metodológico al saber preteórico. Si el objetivismo sociológico puede entenderse como una gran maniobra de evitación que sirve a soslayar las perspectivas de los participantes, con el fin de mantener la inocencia de la actitud teorética por la vía de limitarse, mediante el diseño de los propios conceptos básicos, a la perspectiva del observador, entonces las teorías convencionales de la acción pueden entenderse en términos análogos: flexibilizan los conceptos básicos, pero sólo para servirse de maniobras de evitación más modestas.

d) Voy a tratar de hacer plausible esta tesis escogiendo como botones de muestra tres posiciones que voy a ordenar como respuestas a una creciente radicalización reflexiva de la problemática de la comprensión.

1) La teoría de los sistemas autorregulados [32], que ha encontrado una convincente aplicación sobre todo en biología, describe los procesos de regulación sirviéndose del lenguaje de la teoría de la información. En la medida en que la acción comunicativa de los sujetos socializados puede quedar reflejada en un modelo de transmisión de información, cabe hacer uso de categorías cibernéticas para una versión y reformulación sistémicas de teorías sociológicas. Esta tentativa ha cristalizado en dos formas distintas. Las formas convencionales de teoría sociológica de tipo sistémico [33] se contentan con una correspondencia entre categorías cibernéticas y categorías de teoría de la acción. Más radical es la tentativa de Luhmann de reformular las propias categorías de teoría de la acción en términos de teoría de sistemas. Luhmann no quiere integrarlas ya, como todavía Parsons, en un marco categorial heterogéneo por vía de traducción. No se contenta con la fijación de convenciones lingüísticas, sino que describe desde el principio la acción social con medios tomados de un tipo de investigación acerca de la comunicación, nacido de los problemas de las técnicas de transmisión de noticias [34]. Esa investigación recorta la comunicación lingüística, reduciéndola a su aspecto de regulación o control. Así, por poner unos ejemplos, Luhmann concibe el *«sentido»* como una forma de selección que permite controlar las selecciones efectivas mediante un ámbito de posibilidades mantenidas presen-

[32] W. R. Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, London, 1965.
[33] W. Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, 1967.
[34] C. Cherry, *On Human Communication*, N. Y., 1957.

tes. Entiende la «acción» como un proceso de selección, en la medida en que ese proceso puede ser imputado a un sistema de interacción. Los *«sistemas de interacción»* se caracterizan por una doble contingencia: ego y alter ven en cada caso su propio comportamiento y el del otro como resultado de una decisión contingente. Las *«relaciones comunicativas»* sirven a la coordinación de la vivencia y acción selectivas de ego y alter; la comunicación *lingüística* posibilita, al tiempo que salva, elevadas diferencias de selectividad. En estas reformulaciones y otras parecidas las categorías relativas al lenguaje y la acción se evaporan en términos de teoría de sistemas[35].

2) Mientras que las teorías sociológicas de tipo sistémico redefinen, al tiempo que neutralizan por vía de definición, el concepto de «sentido» como concepto teórico básico, de suerte que los problemas del *Verstehen* (al igual que ocurre en las ciencias del comportamiento confesadamente naturalistas) desaparecen bajo la máscara de dificultades relativas a técnicas de investigación, las teorías de la acción no pueden neutralizar de forma tan callada y elegante los problemas que se siguen de su enfoque subjetivo. No pueden retraerse al marco de referencia objetivista, que la teoría de los sistemas autorregulados pone a disposición. Las categorías de teoría de la acción recogen la conceptuación por la que se orientan los propios sujetos agentes. De modo que, a lo menos implícitamente, esas categorías no pueden menos de pretender constituir reconstrucciones racionales del saber preteórico de los sujetos hablantes y agentes, y, desde un punto de vista metodológico, se mueven por tanto dentro de los límites de una teoría de la interacción lingüísticamente mediada. No pueden ser sustituidas por conceptos provenientes de una reinterpretación de los procesos de comunicación en términos de teoría de la información. Pese a ello, la mayoría de las orientaciones de investigación antropológica, sociológica y económica, que ponen modelos de acción a la base de la formación de la teoría, mantienen una autocomprensión metodológica que difumina la conexión entre categorías teoréticas, constitución del ámbito objetual y formación de la teoría, por un lado, y obtención de datos, es decir, transformación de las experiencias comunicativas en datos, por otro. Es evidente que las cuestiones de comprensión del sentido y de interpretación sólo pueden considerarse aisladamente mientras el modelo subyacente de acción sea demasiado pobre, conceptualmente demasiado poco complejo, como para reflejar el nexo estructural que se da entre acción social e interpretación. Sólo cuan-

[35] N. LUHMANN, «Sinn als Graundbegriff der Soziologie», en: J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie —Was leistet die Systemforschung heute,* Frankfurt, 1971.

do estos modelos subcomplejos de acción (desde el modelo de «seguir una regla» y del juego de sociedad, pasando por los modelos de la actividad teleológica y la acción racional, hasta los modelos de la acción regida por normas y la acción dramatúrgica) quedan enriquecidos conceptualmente hasta el punto de que con el concepto de acción comunicativa la interpretación y la comprensión del sentido quedan identificados como rasgos fundamentales de la acción misma, resulta imposible amenguar la hermenéutica natural del plexo de la vida social reduciéndola al formato de un subproblema relativo a técnicas de investigación. Con la etnometodología esta conciencia irrumpe en la sociología; en las distintas variantes de una teoría de la sociedad que se entendía a sí misma como crítica, hacía ya mucho tiempo que esa conciencia era virulenta.

3) En este aspecto la teoría fenomenológica de la acción de A. Schütz representa un caso límite. Situado todavía aquende la etnometodología y la hermenéutica filosófica, fue Schütz quien pensó de forma más consecuente las implicaciones de un acceso en términos de comprensión a la realidad simbólicamente preestructurada. Schütz se percata de que con la elección de los conceptos básicos de teoría de la acción tomamos a lo menos tres predecisiones metodológicas. *Primero,* la decisión de describir la realidad social de tal forma que se la entienda como una construcción de la acción cotidiana y de la experiencia cotidiana, es decir, de los procesos comunicativos de comprensión y entendimiento de los directamente implicados. La comprensión es el modo privilegiado de experiencia de los miembros de un mundo social de la vida: «El *Verstehen* no es primariamente un método utilizado por el científico social, sino la particular forma de experiencia en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social y cultural»[35a]. Mas también el científico social ha de servirse de este modo de experiencia. El científico social obtiene sus datos a través de la comprensión e interpretación. Esta es la *segunda* decisión, a la que Schütz (junto con M. Weber y W. I. Thomas) da la forma de un postulado: «En orden a explicar las acciones el científico tiene que preguntar qué modelo puede construirse de una mente individual y qué contenidos típicos hay que atribuirle para poder explicar los hechos observados como resultado de la actividad de tal mente en una situación inteligible. La observancia de este postulado garantiza la posibilidad de referir toda suerte de acción humana o sus resultados al significado subjetivo que tal acción o resultado de una acción tuvo para el actor» (Schütz 1967, p. 43).

Pero este postulado no sólo tiene para Schütz un significado rela-

[35a] SCHÜTZ (1967), p. 56.

tivo a técnicas de investigación; antes bien, de él se sigue, *en tercer lugar,* una específica restricción en punto a la construcción de la teoría. Los conceptos teoréticos con que el científico social formula sus hipótesis, tienen en cierto modo que conectar con el saber preteórico con que los miembros interpretan su situación y el plexo de acción en que participan. Schütz, sin embargo, no justifica por qué de la «doble tarea hermenéutica» de las ciencias sociales se sigue necesariamente tal conexión retroalimentativa de la teoría con la comprensión cotidiana de los participantes cuyas manifestaciones han de explicarse con la ayuda de la teoría. Se limita a postular: «Cada término en un modelo científico de la acción humana tiene que estar construido de suerte que un acto humano realizado dentro de un mundo de la vida por un actor individual en la forma indicada por el constructo típico resulte inteligible, tanto al actor mismo, como a sus prójimos, en términos de la interpretación de sentido común de la vida diaria. La observancia de este postulado garantiza la consistencia de los constructos del científico social con los constructos de la experiencia de sentido común de la realidad social» (Schütz 1967, p. 44). Es posible que este postulado no sea defendible en esta versión tan fuerte, pero sí en su sustancia. A decir verdad, contiene una carga explosiva que pone en peligro la objetividad del conocimiento sociológico. Schütz trata de atemperarlo. Esta tentativa muestra que también él trata de eludir al cabo las consecuencias de la problemática de la comprensión.

e) Primero voy a indicar cómo Schütz podría haber justificado su postulado de adecuación. Las teorías planteadas en términos naturalistas se refieren a ámbitos objetuales de estados y sucesos observables. Los datos que sirven para comprobarlas se basan en observaciones; la objetividad en las observaciones puede en principio asegurarse mediante mediciones físicas. La mencionada dependencia de los datos respecto de la teoría significa que las mismas observaciones pueden interpretarse diversamente a la luz de teorías diversas y, por tanto, transformarse en datos diversos. Pero esta indeterminación hermenéutica no significa que quede en peligro la identidad de las observaciones a las que las mediciones confieren precisión. Son los mismos resultados los que son diversamente interpretados por las diversas teorías.

Este punto de referencia que son las mediciones físicas falta a las teorías que no están planteadas en términos naturalistas. Los datos con que pueden comprobarse se basan en experiencias que no van ligadas a prácticas de medida física, sino, en último término, a la acción comunicativa. Para que las observaciones puedan transformarse en datos, hay que asegurar que los resultados de las medidas puedan ponerse en correspondencia con conceptos teoréticos (llegado el caso incluso procediendo a una interpretación en diversas etapas); para que

las experiencias comunicativas puedan transformarse en datos, hay que buscar un equivalente de la relación conceptual entre los conceptos teoréticos y los resultados de las mediciones físicas: también aquí hay que asegurar que las experiencias comunicativas puedan ponerse en correspondencia con conceptos de la teoría. Esta condición puede cumplirse si los conceptos teoréticos (si es menester a través de una interpretación en diversas etapas) puedan traducirse al lenguaje en que los participantes (y el científico social como observador participante) interpretan sus propias manifestaciones. Y ésta es la exigencia que Schütz formula con su postulado de adecuación. Mas de él se siguen peligrosas consecuencias.

Cualesquiera operaciones de medida física (en las que, naturalmente, a través de los instrumentos de medida puedan penetrar también teorías) pueden reducirse a mediciones elementales de espacio, tiempo y masa [36], y éstas a su vez a unas cuantas operaciones mentales básicas que son de naturaleza universal [37]. De ahí que los resultados de las mediciones físicas puedan formularse en un lenguaje universal. En cambio, los juegos de lenguaje con que el científico social se encuentra en su ámbito objetual y en los que, a lo menos virtualmente, ha de participar cuando hace experiencias comunicativas, son de naturaleza particular. El postulado de adecuación, al exigir la conexión del lenguaje teórico con esos juegos de lenguaje concretos de carácter cuasi-natural, asegura que la teoría quede referida a la experiencia, pero exije a la vez la renuncia a la universalidad. Pues, ¿cómo podría una teoría sociológica conectar con la conceptuación de una forma de vida concreta y simultáneamente transcender ésta hasta el punto de desligarse del contexto de la autocomprensión cultural con que el científico social se topa (y también del contexto de la que él trae consigo)?

Schütz hace frente a esta objeción con la indicación trivial de que el «observador» sociológico adopta una actitud teorética que le permite desligarse de la perspectiva de su propia práctica cotidiana y de la perspectiva de la práctica cotidiana que está investigando. Mientras que como miembros de un mundo de la vida social estamos insertos en una «relación-nosotros», ocupamos un determinado lugar individual y grupal en el sistema espacio-temporal de coordenadas del mundo de la vida, nos habemos como egos acerca de alter o acerca de alius, distinguimos entre los que nos han precedido, nuestros con-

[36] W. KAMLAH, P. LORENZEN, *Logische Propädeutik*, Mannh, 1967; P. LORENZEN, O. SCHWEMMER, *Konstructive, Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1973; G. BÖHME, *Protophysik*, Franfurt, 1976.

[37] J. H. FLAVELL, *The Development psychology of Jean Piaget*, N. Y., 1963; H. G. FURTH, *Piaget and Knowledge*, Englewood Cliffs, 1969.

temporáneos, y los que han de sucedernos, aceptamos autoevidencias culturales, etc., el observador científico rompe con su actitud natural (o realizativa) y se traslada a un lugar allende su mundo de la vida y *allende cualquier mundo* de la vida en general, es decir, a un lugar extramundano. No deja de ser interesante que no sea la actitud objetivante del observador la que sirva aquí de modelo para la actitud del teórico. Pues un miembro que en la actitud de una tercera persona describe la comunicación de los otros miembros, sigue aún moviéndose en el plexo de referencias del mundo de la vida social común. *Esa actitud teorética* queda caracterizada, no como la del observador, sino como la del «desinteresado»: nos permite, en términos generales, distanciarnos de los intereses cotidianos de raíz biográfica. Pero como Schütz no puede apelar, como Husserl, a un método especial de suspensión del juicio (epoché) tiene que explicar de otro modo la neutralización de la perspectiva del mundo de la vida. La explica como un cambio específico de sistemas de relevancia: «El científico social no tiene un "aquí" dentro del mundo social o, dicho con más precisión, considera su posición dentro de él y el sistema de relevancias anejo a él como irrelevante para su empresa científica. La provisión de conocimiento de que dispone es el corpus de su ciencia, y ha de darla por garantizada —lo que en este contexto significa: ha de darla por científicamente averiguada— a menos que haga explícito por qué no lo hace. A este cuerpo de ciencia pertenecen también los métodos de su ciencia, incluyendo los métodos de formación de constructos que resulten científicamente aceptables. Esta provisión de conocimiento es de estructura muy distinta de aquella de la que se dispone en la vida diaria. El problema científico, una vez definido, es el único que determina aquí la estructura de relevancias» (Schütz 1967, p. 39).

Es la decisión del científico de sustituir el sistema de valores de su práctica cotidiana por el sistema de valores de la ciencia («estableciendo el plan de vida para su trabajo científico»), en que ha de bastar a producir el paso de la actitud natural a la actitud teorética.

Esta explicación no puede ser satisfactoria. Si la actitud teorética sólo viene determinada por el motivo de comportarse como un científico, y si el sistema de valores de la ciencia se define a su vez porque los intereses teoréticos prevalecen sobre los prácticos, nos movemos en un círculo. La objetividad del conocimiento puesta en cuestión por el postulado de adecuación no puede fundamentarse por referencia a la actitud teorética del observador científico si la actitud teorética viene definida por su parte por los valores del subsistema ciencia, mientras no quede claro cómo esta especial orientación valorativa contribuye a resolver el verdadero problema, a saber: el de conectar la formación de la teoría con el saber preteórico comunicativamente alumbrado que el científico social encuentra en el ámbito objetual, en tér-

minos tales que quede garantizada la traducibilidad sin que simultáneamente la validez de los enunciados teoréticos quede ligada a las convenciones y compromisos locales del contexto del mundo de la vida (que el científico encuentra o que el científico lleva consigo).

Schütz hace de pasada una observación que permite reconocer el punto de arranque de una solución: «El *Verstehen* no es en absoluto un asunto privado del observador que no pueda ser controlado por las experiencias de otros observadores. Es controlable a lo menos en la misma medida en que las percepciones sensoriales privadas de un individuo son controlables por cualquier otro individuo bajo determinadas condiciones» (Schütz 1967, p. 56). Si los posibles correctivos contra las experiencias comunicativas que puedan inducir a error, están inscritos, por así decirlo, en la propia acción comunicativa, el científico social no puede asegurar la objetividad de su conocimiento adoptando el ficticio papel de un «desinteresado» y huyendo a un lugar utópico fuera del plexo social que le es accesible en términos comunicativos. Antes bien, habrá de buscar en las estructuras generales de los procesos de entendimiento en que se introduce, las condiciones de objetividad del *Verstehen* para determinar si, habida cuenta de esas condiciones, puede asegurarse reflexivamente de las implicaciones de su participación. Con esta consideración retornamos al punto que habíamos alcanzado con Skjervheim al final del primer capítulo.

3. ESTRATEGIAS TEORETICAS: REFLEXION, CONSTRUCCION, RECONSTRUCCION

A. Schütz se decidió con plena conciencia metodológica por un enfoque no objetivista en sociología, pero sin pensar radicalmente hasta el final las consecuencias que se siguen de la problemática de la comprensión. Schütz no tiene ninguna explicación plausible respecto a cómo salvar la oposición que él ve entre la actitud realizativa del lego y la actitud teorética del científico social. Esta contraposición descansa en el problemático presupuesto de que sólo la actitud de tercera persona del desinteresado o del observador no implicado posibilita la objetividad de la experiencia. En cuanto abandonamos esta suposición, se plantea en toda su crudeza la cuestión de la dependencia de las teorías sociológicas respecto del contexto.

a) Si el científico social ha de participar a lo menos virtualmente en la comunicación cuyo significado trata de entender; y si esta participación significa que ha de tomar postura frente a las pretensiones de validez que los directamente implicados vinculan a sus manifestaciones comunicativas para poder valorar si han alcanzado el consenso que buscan o han fracasado en el intento; entonces el científico

social, para conectar sus conceptos teoréticos con la conceptuación que encuentra en el contexto, no podrá proceder de otra manera que los propios agentes cuando actúan comunicativamente. Se mueve dentro de las mismas estructuras de entendimiento posible en que los directamente implicados desarrollan su comunicación. Estas estructuras generales de la comunicación, que todo sujeto capaz de lenguaje y de acción ha aprendido a dominar, no solamente abren el acceso a los contextos vigentes; no sólo posibilitan la conexión con y la prosecución de contextos en que los participantes queden atrapados sin posibilidad de reacción en el círculo mágico de lo puramente particular; esas mismas estructuras ofrecen simultáneamente los medios críticos para penetrar un contexto dado, para hacerlo estallar desde dentro y transcenderlo, para pasar por detrás de un contexto resultante de la mera habituación, para revisar errores, para corregir malentendidos, etc. Las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento, proveen también a la posibilidad de un autocontrol reflexivo del entendimiento. Es este potencial de crítica, anejo a la propia acción comunicativa, el que el científico social, al introducirse como participante virtual en los contextos de la acción cotidiana, utiliza sistemáticamente, haciéndolo valer a partir de esos mismos contextos contra la particularidad de ellos.

En este lugar introduzco esta tesis dogmáticamente. Su justificación exigiría el desarrollo, en términos de pragmática formal, de una teoría de la acción comunicativa. En estas consideraciones preliminares sólo voy a entrar en las cuestiones metodológicas que nos conducen a tal teoría.

En primer lugar voy a caracterizar tres enfoques teóricos que convienen los tres en partir con Schütz del postulado de adecuación, pero que a diferencia de Schütz no contraponen simplemente la actitud teorética de un observador desinteresado a la actitud realizativa del participante, para resolver así la problemática de la objetividad. Antes bien, es común a estas tres posiciones la tentativa de poner bajo control la dependencia contextual de la teoría recurriendo a aquellos medios autocorrectores de que disponen por igual legos y científicos sociales cuando participan en procesos de entendimiento. Me refiero, por una parte, a la *reflexión* acerca de los contextos que se presuponen y, por otra, a la *construcción* de convenciones lingüísticas transparentes, independientes del contexto.

El punto de partida es en ambos casos el mismo. El científico social tiene que servirse de su competencia como lego para acceder comunicativamente a su ámbito objetual. A través de la experiencia comunicativa, también la formación de la teoría queda ligada al contexto de cada caso. Puesto que el científico social sólo puede penetrar en este contexto en virtud de su propio saber preteórico, la formación de la teoría queda simultáneamente ligada al contexto en que el cien-

tífico social adquirió su propia competencia y su precomprensión. De esta doble ligazón de los conceptos sociológicos al contexto el teórico no puede escapar de forma abstracta, es decir, mediante un acto caprichoso de cambio de actitud. Ha de tratar, o bien de hacer consciente esa vinculación al contexto por vía de reflexión o de hacerla superflua por vía de construcción.

b) Un ejemplo de la primera vía lo ofrece el programa de «sociología reflexiva» de A. W. Gouldner [38]. Los conceptos fundamentales que definen un ámbito objetual en sociología y que con ello predeciden también en el plano analítico los problemas fundamentales, la base experiencial y los procedimientos de comprobación permisibles, tienen sus raíces en las concepciones o supuestos preteóricos, que normalmente permanecen en el trasfondo. La implícita conexión del marco categorial de una teoría con tales supuestos de fondo se torna aprehensible en las «suposiciones relativas al ámbito» (*domain assumptions*): «Las suposiciones relativas al ámbito (*domain assumptions*) son las suposiciones de fondo aplicadas sólo a los miembros de un ámbito particular; son en realidad la metafísica de ese ámbito. Las 'domain assumptions', relativas al hombre y la sociedad podrían incluir, por ejemplo, disposiciones a creer que los hombres son racionales o irracionales; que la sociedad tiene una base precaria o es básicamente estable; que los problemas sociales se corregirán por sí mismos sin necesidad de intervención planificada; que la conducta humana es impredecible; que la verdadera humanidad del hombre reside en sus afectos y sentimientos; digo que éstos 'podrían' ser ejemplos de 'domain assumptions' acerca del hombre y la sociedad, porque el que lo sean o no es un asunto que sólo puede decidirse en último término determinando qué es lo que la gente, incluyendo los sociólogos, creen acerca de un ámbito dado» (Gouldner 1970, p. 31).

Las *domain assumptions* representan el papel de un paradigma que las convicciones básicas de tipo normativo, sean de una persona o de una comunidad de investigadores, asocian con el contexto de experiencia comunicativa de una biografía o de una forma de vida colectiva y con las correspondientes tradiciones culturales. La sociología reflexiva tiene por objeto tematizar esta inserción de los enfoques teoréticos en el contexto de entornos científicos, sociales y biográficos. Puede entenderse como un caso especial de historia teorética de la ciencia. Se trata de un caso especial porque las ciencias sociales, con sus cambios de paradigma, reaccionan de forma especialmente sensible a los cambios del entorno, siendo también la mayoría de las veces ese entorno el ámbito fenoménico que las teorías sociológicas

[38] A. W. GOULNER, *The Coming Crisis of Western Sociology*, N. Y., 1970, p. 31.

tratan de explicar. Acaso la comparación de la sociología reflexiva con la historia teorética de la ciencia pueda conducir a equívocos. Una reflexión metateórica sobre los conceptos básicos de las teorías sociológicas no puede tener el mismo *status* que esas propias teorías. Gouldner no tiene del todo claro este punto. Para él la diferencia entre la autorreflexión de las ciencias sociales y la sociología del conocimiento radica en lo siguiente: «La vieja 'sociología del conocimiento', la 'sociología del conocimiento' clásica surgió, podemos decir, en respuesta a una experiencia muy especial y a la especial realidad personal que esa experiencia generaba: la experiencia de las distorsiones intelectuales sutilmente producidas por diferencias de ideología política basadas en relaciones de clase. La vieja sociología del conocimiento surgió de la consciencia de que los intelectuales y profesores universitarios podían estar informados o deformados por esos otros compromisos, por esos compromisos 'extraños' o 'externos' del intelectual. Una sociología reflexiva o una sociología de la sociología se basa, en cambio, en una clase de experiencia algo diferente; una experiencia que nos advierte que no son sólo fuerzas externas a la vida intelectual, sino también fuerzas *internas* a su propia organización social e insertas en su propia subcultura distintiva las que la conducen a traicionar sus propios compromisos. Se basa en la consciencia de que sobre los profesores universitarios y la universidad no solamente se ejercen fuerzas provenientes del mundo externo, sino que ellos mismos son agentes activos y voluntarios de la deshumanización de ese mundo externo» (Gouldner 1970, p. 512).

El recurso metódico a la reflexión no resulta apto para fundar una nueva sociología especial. El científico social, al traer reflexivamente a la conciencia supuestos dogmáticos de fondo, se comporta como un lego en ciencias sociales que en la acción comunicativa esclarece un autoengaño señalando la contradicción pragmática existente entre el contenido proposicional de una afirmación y un presupuesto que los participantes han aceptado tácitamente en virtud de una comprensión común del contexto. El descubrimiento de una contradicción pragmática conduce por lo general a la revisión, o bien de la afirmación o bien del supuesto problemático; de esta forma los implicados toman reflexivamente distancia respecto a un contexto que hasta entonces daban ingenuamente por sentado. Hacen la experiencia reflexiva de mudar el saber de fondo intersubjetivamente compartido. No han obtenido ninguna nueva información sobre algo en el mundo, sino que han hecho un descubrimiento acerca de sí mismos como sujetos capaces de conocimiento que se engañaron acerca de algo en el mundo. De igual modo, la sociología comprensiva tiene por objeto procurar esta clase de descubrimientos y no informaciones. Gouldner habla en este contexto de «consciencia» *(awareness)*: «La consciencia implica una relación entre persona e información; ahora bien, la información,

aunque necesaria, no es suficiente para la consciencia. La consciencia repercute sobre la *actitud* de las personas hacia la información y hace referencia a su habilidad para atenerse a y usar información... El fin último de una sociología reflexiva es la profundización de la propia consciencia del sociólogo acerca de quien y qué es él en una específica sociedad en un momento dado, y acerca de cómo, tanto su rol social como su praxis personal afectan a su trabajo como sociólogo» (Gouldner 1970, p. 494).

Gouldner renueva una idea que en la tradición de la teoría marxista siempre estuvo presente [39]. Pero la idea general de que el científico social, no sólo como persona, sino también profesionalmente a través de los presupuestos de su teoría, está envuelto en esa misma práctica social que él trata de hacer accesible a un conocimiento objetivo, permanece abstracta y sin consecuencias mientras no se muestre cómo, aquí y ahora, podríamos estar en situación de penetrar a través de nuestros contextos de suerte que la validez de nuestros enunciados teoréticos no se vea relativizada por las condiciones contingentes de partida.

c) La autorreflexión sociológica que la sociología reflexiva pone en marcha puede desarrollar alguna fuerza purificadora *ad hoc*, puede conducir *ad hominem* a un cambio de conciencia, pero no ofrece ninguna auténtica garantía para la construcción de teorías que no queden ligadas en sus propios conceptos básicos a los plexos sociales locales en que nacen y se acreditan. De ahí que la teoría constructivista de la ciencia fundada por P. Lorenzen emprenda un camino distinto. Desarrolla un programa de fundamentación que se extiende tanto a la matemática y a las ciencias de la naturaleza como a las ciencias sociales y a las ciencias del espíritu [40]. Para las ciencias sociales el constructivismo es de especial interés, porque se propone como fin libertar toda construcción de teorías de contextos no transparentes.

Importa tengamos claro que el constructivista adopta en su investigación una actitud realizativa *(performative Einstellung)*. Empieza su análisis como miembro de una comunidad de investigación que ejerce una determinada praxis científica. Desde esta perspectiva de un participante critica la praxis vigente con la intención de reorganizarla de modo, «que puedan entenderla paso por paso, y pueda quedar a disposición de, todos aquellos que de forma adecuada se esfuercen por conseguir la necesaria pericia, como una praxis de entendimiento imparcial acerca de orientaciones teoréticas y prácticas relevantes para

[39] M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, Frankfurt, 1968, pp. 137 ss.

[40] KAMLAH, LORENZEN (1967), LORENZEN, SCHWEMMEN (1973); J. MITTELSTRASS, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt, 1974; F. KAMBARTEL, *Theorie und Begründung. Studien zur Philosophie— und Wissenschaftsvertändnis*, Frankfurt, 1976.

nuestra vida»[41]. Con ello quedaría establecida una conexión racional de la praxis cotidiana con la praxis de la ciencia; y la praxis de la ciencia aseguraría por su parte, mediante una construcción metódica efectuada paso a paso, su independencia frente a la práctica social: «Cultivar la ciencia en tanto que praxis obligada a una comunidad racional, significa ver si cada paso, y en particular la introducción de cada procedimiento lingüístico o de otro tipo, podría encontrar en una argumentación imparcial y competente el asentimiento de todos los afectados... Los pasos de entendimiento imparcial en este sentido, no se producen sin entendimiento lingüístico, es decir, sin un lenguaje científico construido inteligiblemente paso por paso» (Kambartel 1976, p. 70 s.).

En vez de a una reflexión acerca de los resultados de una práctica científica ya en curso esta propuesta recurre a una repetición metódica de esa praxis, es decir a una construcción de convenciones lingüísticas, razonada paso por paso. Para ello el metodólogo se sirve de un medio, del que todo lego que actúe comunicativamente hace uso cuando trata de prevenir futuros malentendidos mediante una regulación explícita del lenguaje. Pero el metodólogo hace un uso tan amplio y sistemático de este instrumento, que la construcción metódica del lenguaje de la ciencia empieza por los elementos de la lógica y puede llegar paso a paso hasta los conceptos básicos de las distintas ciencias sociales. Al final de esta construcción la praxis científica puede despojarse de todos los medios paralingüísticos no aclarados y moverse autónomamente en el marco de un ortolenguaje metódicamente transparente. Con la ejecución del programa constructivista de fundamentación cobrarían plena transparencia todos los contextos en que se mueven las teorías metódicamente permisibles. Pues la introducción constructiva de una convención significa que no pueden hacerse otros supuesto que aquellos que por su parte han sido ya metódicamente introducidos.

P. Lorenzen hace uso de las ideas constructivistas básicas acreditadas en Metamatemática para dar al análisis lógico del lenguaje un giro fundamentalista: la ciencia metódicamente construida, enteramente transparente, no sólo sirve a disciplinar la comprensión, antes es la única que posibilita la objetividad del conocimiento científico en general. El constructivismo promete un equivalente de la crítica kantiana del conocimiento en términos de crítica de la ciencia. Pero no está del todo claro cómo podría desempeñarse esta promesa por el camino emprendido. Cabe entender los progresos teoréticos alcanzados en las ciencias como un proceso de crítica del lenguaje, de perfeccionamiento autocrítico, de reformulación y perfeccionamiento de len-

[41] KAMBARTEL (1976), pp. 70 s.

guajes teoréticos; pero estos procesos de formación de lenguaje vienen gobernados por procesos de investigación cuya dirección no puede fijarse de antemano mediante una reglamentación del lenguaje. Esto es patente en el caso de las ciencias sociales en que los enfoques teoréticos están en sus inicios y en donde compiten entre sí conceptuaciones básicas dirigidas unas contra otras. En este ámbito la introducción y normación constructivistas de conceptos tiene algo de enteramente arbitrario. Las propuestas de los constructivistas resultan mucho más convincentes cuando se refieren a reglas universales del pensamiento y del habla, es decir, a competencias precientíficas. Esto se explica porque las propuestas de *construcción* cobran tanto más el carácter de *re*construcciones hipotéticas de un saber preteorético acreditado en la práctica cotidiana, cuanto más se acercan a los fundamentos del pensamiento y del habla. Si esta sospecha es correcta, sólo podemos esperar poner bajo control la vinculación de los conceptos sociológicos básicos a su contexto si a la acción comunicativa subyace un saber preteórico de carácter *universal*, que sea accesible a una reconstrucción racional.

d) A este resultado conduce también un tercer enfoque que iniciamos Apel y yo con una teoría de los intereses cognoscitivos[42]. Esta teoría no tiene por objeto establecer una clasificación no-empírica de las ciencias[43]; antes bien, nace de los tres complejos de problemas siguientes: en primer lugar de una crítica a la teoría empirista de la ciencia, teoría que cae por detrás de las ideas pragmático-transcendentales de Ch. S. Peirce y borra los problemas de constitución que la investigación comporta, al preterir la relevancia que la conexión entre el contexto de justificación y el contexto de nacimiento de las teorías científicas tiene para la lógica de la investigación; segundo, de una crítica al objetivismo sociológico, el cual cae por detrás de las intuiciones hermenéutico-transcendentales de Dilthey y malinterpreta o neutraliza la problemática de la comprensión, porque desconoce la relevancia que la conexión entre experiencia comunicativa y formación de la teoría tiene para la lógica de la investigación. En tercer lugar, la teoría de los intereses cognitivos trata de hacer frente a los dos peligros complementarios que se siguen de un tratamiento reflexivo de la problemática de la comprensión: por un lado, el idealismo hermenéutico de los teóricos de la comprensión (que parten de Heidegger

---

[42] APEL (1973), tomos 1 y 2; del mismo (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976; A. WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1969; HABERMAS (1973); sobre este tema: W. Dallmayr (ed.), *Materialien zu Habermas, «Erkenntnis und Interesse»*, Frankfurt, 1974.

[43] R. SIMON SCHÄFER, W. CH. ZIMMERLI, *Theorie zwischen Kritik und Praxis. J. Habermas und die Frackfurter Schule*, Stuttgart, 1975, pp. 133-146.

y Wittgenstein) tira por la borda con demasiada precipitación la pretensión de objetividad del conocimiento y, por otro, el materialismo histórico de los dialécticos de la historia ligados ortodoxamente a Marx la exageran aunque sea sin quererlo.

Si la dependencia de las teorías sociológicas respecto a su contexto no puede superarse ni mediante una reflexión acerca de los supuestos de fondo, ni mediante la construcción de un lenguaje científico enteramente transparente, el paso quizá más obvio es tratar de articular de antemano en la teoría misma estas relaciones reflexivas de la investigación. Esta radicalización de la autocomprensión conduce más allá de una sociología reflexiva; ésta, en efecto, se limita a ampliar autocríticamente en cada caso particular la conciencia del sociólogo, mientras que la radicalización de que hablamos conduce a una teoría reflexiva que permite hacer enunciados incluso sobre su propio contexto de nacimiento. La teoría marxiana, al menos en la interpretación que le dio el primer Lukacs, constituye un ejemplo prominente de esta clase de teoría[44]. La teoría marxiana de la sociedad se entiende como una explicación científica de la autocomprensión que la sociedad capitalista, en virtud de su propia dinámica interna, desarrolla en la conciencia de clase del proletariado. Esta teoría de la sociedad nos debe una explicación de cómo puede conectar en sus conceptos básicos con la hermenéutica natural de tal conciencia de clase, sin restringir por ello su pretensión de validez a la perspectiva de una «situación de clase» contingente. Tiene que explicar por qué la vinculación a ese particular contexto, no solamente no estorba el conocimiento de los procesos sociales, sino que lo torna posible. Marx se apoya en el argumento de que de la posición objetiva de la clase trabajadora en el proceso de producción se sigue una coincidencia del interés particular de esta clase con el interés general de todos los miembros de la sociedad. En ese interés, así hemos de interpretar hoy a Marx, podrían racionalmente convenir todos los miembros bajo las condiciones, contrafácticamente supuestas, de una formación colectiva de la voluntad común. Tal situación de clase no genera confusiones que supusiesen un estorbo en la tentativa de conocer el mecanismo de reproducción de la sociedad. Como la relación de clase entre capital y trabajo constituye la estructura básica de esta sociedad, los intereses de la clase trabajadora garantizan incluso un acceso privilegiado al conocimiento de la sociedad capitalista.

Esta conexión entre parcialidad y objetividad, entre conocimiento e interés, hegelianamente estilizada por Lukács, choca, así con dificultades metodológicas como con dificultades de contenido. Si la Lógica de Hegel no puede aceptarse sin más, no queda claro sobre

---

[44] G. Lukacs, *Werke*, tomo 2: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied, 1968.

qué fundamento normativo puede estribar una teoría de la sociedad que se atribuye la capacidad de llevar a efecto una evaluación objetiva de intereses de clase, si, por un lado, está muy lejos de su intención ofrecer un equivalente de los supuestos ontológicos de las teorías clásicas del derecho natural, y por otro, ha de evitar caer en las falacias naturalistas de las teorías implícitamente valorativas[45]. Tampoco en lo que a contenido se refiere, el análisis ortodoxo de clases se ajusta ya al cambio de constelaciones de las sociedades capitalistas desarrolladas; aunque sólo fuera por esta razón, no puede pretender ya pensar conjuntamente la objetividad del conocimiento con la toma de partido por una clase oprimida. Si, ello no obstante, uno se quiere seguir ateniendo al programa de una teoría autorreferencial, de una teoría capaz de dar razón de su propio contexto de nacimiento, las dificultades de este tipo apuntan en la dirección de una teoría de los intereses rectores del conocimiento.

e) Esta teoría trata de radicalizar la autorreflexión de las ciencias sociales hasta el punto de que esa autorreflexión pueda penetrar a través de todos los contextos *particulares* y poner al descubierto una conexión general y fundamental entre intereses y posibilidades objetivas de conocimiento. Tal programa sólo tiene perspectivas de éxito si la autorreflexión metodológica cobra universalidad epistemológica y da con intereses cognoscitivos de profundas raíces antropológicas. Voy a bosquejar muy brevemente este enfoque programático, para mostrar, que también él choca con los límites de una reflexión exclusivamente metodológica de la problemática de la comprensión y remite más allá de la alternativa entre reflexión y construcción.

La teoría de los intereses cognoscitivos trata de explicar por qué en la historia de la teoría los ámbitos de conocimiento de la ciencia aparecen en formas siempre nuevas, pero siempre conectan con las objetivaciones con que nos encontramos siempre ya en la práctica de la vida. Esta conexión tiene lugar a través de procedimientos estandarizados de medida que transforman en datos las experiencias relativas a la acción, es decir, en elementos de discursos científicos y aseguran que los conceptos básicos elegidos en cada caso puedan interpretarse dentro de los límites de la objetivación ya efectuada precientíficamente del acontecer susceptible de experiencia. Los medios lingüísticos a través de los cuales las teorías mantienen su referencia a la experiencia, están retroalimentativamente conectados con el sistema de referencia del correspondiente plexo precientífico de experiencia y acción.

[45] J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, pp. 9-48.

Otro aspecto de lo mismo es que los enunciados fundamentados teoréticamente sólo pueden traspasarse a plexos de aplicación específicos. Los enunciados acerca del ámbito fenoménico de las cosas y sucesos (o acerca de las estructuras profundas que se manifiestan en los estados medibles físicamente) sólo pueden traducirse en orientaciones para la acción racional con arreglo a fines (en tecnologías y estrategias), los enunciados acerca del ámbito fenoménico de la realidad simbólicamente preestructurada (o acerca de las estructuras profundas que se manifiestan en los plexos de sentido susceptibles de comprensión) sólo pueden traducirse en orientaciones para la acción comunicativa (en saber práctico)[46]. Esta latente referencia del saber teorético a la acción la explico probando que la acción instrumental y la acción comunicativa son categorías epistemológicamente fundamentales: «La acción instrumental —como categoría epistemológica— representa al interés cognoscitivo por el saber nomológico; en el marco de referencia de la acción instrumental la realidad es objetivada —«constituida»— como naturaleza en el sentido de Kant, es decir, como existencia de las cosas bajo leyes generales. Por el contrario la acción comunicativa representa al interés cognoscitivo por el entendimiento recíproco y al interés práctico por el mantenimiento de una intersubjetividad siempre sujeta a riesgos; en el marco de referencia de la acción comunicativa la realidad es constituida como un plexo intersubjetivo de sujetos hablantes y agentes. Mientras que la acción instrumental responde a la polaridad sujeto-objeto, a la acción comunicativa corresponde la reciprocidad entre "ego" y un "alter ego". De ahí que las categorías epistemológicas que son la "acción instrumental" y "comunicativa" representen la distinción entre saber nomológico e instrumental, por un lado, y saber hermenéutico y reflexivo, por otro»[47].

Al quedar de manifiesto esta diferente referencia a la acción del saber basado en la experiencia sensible o en la experiencia comunicativa, cobramos también conciencia de otra diferencia. El conocimiento de los objetos simbólicos susceptibles de comprensión depende de un proceso de constitución en un sentido muy distinto que el conocimiento de las cosas y sucesos físicamente medibles. Los papeles epistemológicos de la acción instrumental y de la acción comunicativa guardan entre sí una relación asimétrica: «Mientras que la categoría "acción instrumental" tiene un significado transcendental en el sentido de Kant, no cabe decir lo mismo de la categoría "acción comunicativa". Aunque la "constitución" de un mundo en el círculo de funciones de la

[46] HABERMAS (1973), pp. 363 ss.; del mismo, *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, *Introducción a la nueva edición*, pp. 9-47.

[47] A. WELLMER, «Kommunikation und Emanzipation», en: U. Jaeggi, A. Honneth (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1977, pp. 485 ss.

acción instrumental viene esencialmente mediada por un proceso de producción material, la constitución (transcendental) de la "naturaleza" no es simultáneamente *producción* de la naturaleza. Por el contrario, la acción comunicativa, es decir, la interacción simbólicamente mediada, no sólo designa un marco transcendental de referencia en que la realidad histórica quede constituida como objeto de conocimiento; sino que más bien designa a la vez un proceso empírico mediante el cual la realidad histórica es literalmente producida, es decir, "constituida" en sentido *literal.* "Acción instrumental" y "acción comunicativa" designan dos dimensiones diferentes en el proceso de autogeneración de la especie humana. La constitución de la sociedad y de la naturaleza como objetos del conocimiento es simultáneamente la producción de un mundo: del mundo de la realidad histórica. Pero esto significa frente a Kant que la constitución —epistemológicamente entendida— de un mundo de la experiencia es ella misma un momento del proceso histórico... A la estructura de la sociedad como plexo de interacción simbólicamente mediado pertenece una representación del mundo, de sí misma y de la propia praxis» (Wellmer 1977, p. 488 s.).

La teoría de los intereses cognoscitivos se distingue de las teorías clásicas del conocimiento no sólo por situar en el seno del mundo de la vida la constitución de los objetos de la experiencia posible, sino también por pasar de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Pues las ciencias del espíritu y las ciencias sociales, incursas en la problemática del conocimiento, están ligadas, a través de su base de experiencia comunicativa, a la práctica social estructurada lingüísticamente. Los conceptos básicos de la teoría del conocimiento tienen, por tanto, que hacer referencia a estructuras de la acción orientada al entendimiento, que no determinan en primer término posibilidades de experiencia, sino posibilidades de una forma comunicativa de vida. La teoría del conocimiento depende de forma peculiar de los fundamentos de la teoría de la sociedad.

De ello podemos hacernos cargo considerando, precisamente, el problema de la objetividad, que motivó la respuesta que es la sociología reflexiva. Los análisis que estriban en experiencias comunicativas operan con una conceptuación que en cierto modo queda ligada al contexto en que nace. Hemos visto que la reflexión acerca del contexto local de que se trate no hace más que iluminar mejor el problema más general, pero no lo resuelve: ¿cómo puede el científico social pasar por detrás de los plexos de sentido en que los implicados inmediatos o los implicados sólo virtuales interpretan su situación? El científico social sólo podría fiarse del elemento regulativo intuitivamente dominado que es un proceso de entendimiento capaz de corregirse a sí mismo, si estuviera garantizado que en principio, es decir, bajo las circunstancias apropiadas, esos correctivos se imponen sin estorbo en

todas las formas de vida. En principio toda forma comunicativa de vida tendría que permitir una completa transparencia de la comprensión que tiene de sí misma.

De hecho, el idealismo hermenéutico hace uso de la suposición de que todos los plexos de vida social, ofrecen una forma de intersubjetividad que posibilita una comunicación no estorbada por autobloqueos y, en todo caso, una comunicación no sistemáticamente distorsionada. Pero esta idealización, aunque está implícita, y de forma no sólo contingente, en la idea de entendimiento lingüístico, pasa de largo ante la realidad. Precisamente, el poder incrustado en las estructuras sociales debe su no visibilidad a la circunstancia de que erige barreras perceptivas y ejerce coerciones sobre la acción a través de barreras a la comunicación, que operan de forma latente. La liberación analítica respecto de apariencias objetivas exige la eliminación de las barreras a la comunicación ancladas en el sistema social y en el sistema de la personalidad.

La violencia estructural se alía con la ilusión de ausencia de violencia. De la coerción dimanante de las objetividades que, aunque autogeneradas, no quedan transidas por la reflexión, de la coerción dimanante de la «falsa conciencia», sólo hace experiencia el interesado en el instante en que reflexivamente se percata de una *pseudonaturaleza* enraizada en motivos inconscientes e intereses reprimidos. Esta experiencia reflexiva hace, pues, referencia a una *praxis emancipatoria* que prende en las deformaciones de la intersubjetividad. Mientras que los intereses cognoscitivos técnico y práctico se fundan en estructuras profundas de la acción y la experiencia, el interés cognoscitivo emancipatorio tiene un *status derivado*. Una teoría guiada por este interés hace críticamente uso de la forma de intersubjetividad exenta de coerción que el idealismo hermenéutico falsamente supone como forma normal de los mundos de las vidas sociales, para «investigar la trastienda de las autointerpretaciones de grupos e individuos y sacar a la luz tanto sus autoengaños (de ellos) como la función "racional" de la falsa conciencia... El "giro lingüístico" de la teoría crítica no disuelve en relaciones gramaticales las relaciones de poder político y económico, es decir, de opresión y explotación, sino que al ser éstas analizadas como relaciones *mediadas* lingüísticamente, se tornan aprehensibles como relaciones que se condenan a sí mismas, como relaciones que merecen perecer» (Wellmer 1977, p. 492).

f) He reducido la teoría de los intereses cognoscitivos a tres tesis supersimplificadas, que no voy a entrar a probar aquí ni a defender contra posibles objeciones[48]. Aun cuando este enfoque programáti-

[48] Para una prosecución de la teoría de los intereses cognoscitivos cfr. K. O. APEL, «Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik. Zur Frage der Bergründung ethischer Normen», en: APEL (1976), pp. 134-144.

co pudiera desarrollarse —y así lo creo— satisfactoriamente, la solución que ofrece a la problemática de la objetividad de las ciencias sociales comprensivas es, a lo sumo, una solución irónica. Pues al cabo se muestra que esta teoría no es en modo alguno autosuficiente, sino que se limita a suministrar argumentos metodológicos para desarrollar en adelante la teoría con que podrían solventarse los problemas que se siguen del acceso en términos de comprensión a la realidad simbólicamente preestructurada. De la teoría de los intereses cognoscitivos se siguen, en efecto, las siguientes consecuencias:

1) Una teoría de la sociedad que haga sistemáticamente uso de la autorreflexión y sea en este sentido teoría «crítica», no puede sólo estribar en tornar conscientes presupuestos implícitos a la comprensión. Puede, ciertamente, provocar experiencias reflexivas en los sujetos afectados, pero sólo por la vía de una teoría de la comunicación sistemáticamente distorsionada, teoría indispensable, pero que por el momento no es más que un desideratum. Y tal teoría exige a su vez una teoría de la acción comunicativa, pues sólo cabe obtener un concepto normativo de comunicación sistemáticamente distorsionada a partir del análisis de las condiciones de éxito de los actos de habla [49].

2) Si la teoría de la acción comunicativa pudiera cumplir la tarea de reconstruir racionalmente los presupuestos pragmáticos universales e ineludibles de la acción orientada al entendimiento, cobraría un *status* similar al que antaño tuvo la teoría del conocimiento planteada en términos de constitución de los objetos de la experiencia. Un análisis pragmático-formal de las condiciones de entendimiento (o de experiencia) en general puede, ciertamente, contribuir a fundamentar una teoría de los intereses cognoscitivos, pero él mismo sólo puede ser puesto en correspondencia con uno de los intereses rectores del conocimiento de forma indirecta [50]. La teoría de la acción comunicativa se entiende como reconstrucción hipotética del saber preteórico que los sujetos capaces de lenguaje y de acción inevitablemente aplican cuando, y en la medida en que, participan competentemente en interacciones mediadas lingüísticamente. Pero si la pragmática formal abandona por una parte la fuerte pretensión de la filosofía transcendental y, por otra, no viene respaldada por un interés cognoscitivo de tipo universal, ha de buscar otra forma de protegerse de la vinculación provincial a su contexto de nacimiento.

3) Pues bien, con la ayuda de la descripción de capacidades uni-

[49] Cfr. «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» en este libro pp. 277 ss.
[50] Cfr. la crítica en: TH. A. MCCARTHY, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambr. Mass., 1978, pp. 91 ss.

versales relativas al habla y a la acción, efectuada en términos de pragmática formal, viene ya intentándose desarrollar teorías evolutivas con que poder explicar cómo estos sistemas de reglas reconstruidos se «aprenden» paso a paso, es decir, se materializan en estructuras de la personalidad como etapas en la adquisición de las distintas competencias individuales o en sistemas de instituciones sociales a fuer de niveles de organización[51]. Si estos enfoques lógico-evolutivos tuvieran éxito, cabría intentar poner bajo control la vinculación de la teoría de la acción comunicativa a su contexto de nacimiento. Se trataría de comprobar si en el curso de los procesos de aprendizaje socio-evolutivo ha surgido una situación objetiva en que los universales de la acción orientada al entendimiento se tornan reconociblemente accesibles como tales universales y si además el efectivo contexto de nacimiento de nuestra teoría de la comunicación responde exactamente a esas condiciones objetivas de conocimiento[52].

4) Estas consideraciones ponen cabeza abajo la relación habitual entre metodología y teoría experimental. He introducido la problemática de la comprensión desde un punto de vista metodológico; pero bajo mano se nos han ido planteando problemas que ya no pueden resolverse en un plano metateorético: ni tornando reflexivamente conscientes los particulares contextos de nacimiento de la teoría, ni por construcción de un lenguaje científico transparente que neutralice todos los contextos cuasinaturales de nacimiento, ni, finalmente, mediante una reflexión epistemológicamente generalizada que saque a la luz —en términos de antropología del conocimiento— el enraizamiento de la práctica de la investigación en la práctica de la vida. En nuestro contexto la discusión metodológica sólo tiene el sentido de despertar la conciencia para problemas que sólo pueden resolverse mediante progresos teoréticos sustanciales, pero no mediante nuevas intuiciones metodológicas. En cualquier caso la discusión metodológica nos permite ver por qué en ciencias sociales cuestiones sustanciales se nos imponen a veces *en forma* de dificultades metodológicas.

5) Una teoría de la acción comunicativa, pese a sus procedimientos reconstructivos y pese a su pretensión de describir en términos de pragmática formal universales de la acción orientada al entendimiento, es una teoría empírica en la medida en que expone el saber preteorético de los sujetos capaces de lenguaje y de acción[53]. Y lo mismo cabe decir, con más razón aún, de las teorías evolutivas que tienen por objeto explicar la ontogénesis de las correspondientes competen-

[51] Sobre este programa cfr. HABERMAS (1976).

[52] Consideración parecida es la que hace Marx en relación con el concepto político-económico de trabajo: cfr. K. MARX, *Gründrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, Introducción.

[53] J. HABERMAS, «Was heisst Universalpragmatik», en: APEL (1976), pp. 203 ss.

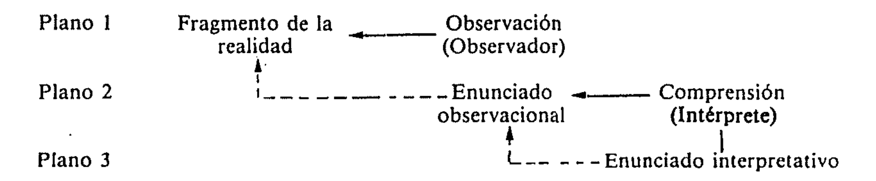
cias o la evolución de las correspondientes formas de integración social. Sin embargo, estas teorías tienen también un inmediato significado metodológico. Pues las teorías sociológicas sólo pueden tener asegurada una referencia experimental al ámbito comunicativamente accesible de los objetos simbólicos, que sea tan clara y unívoca como la referencia experimental a las cosas y sucesos medibles físicamente, en la medida en que aprehendan teoréticamente los componentes universales de la competencia que el científico social posee ya como lego y que, por tanto, no puede menos que introducir en las experiencias comunicativas que recoge con vistas a su teoría.

4. LA RECONSTRUCCION DEL SABER PRETEORICO Y LOS CONCEPTOS DE LOS MUNDOS 1 Y 2

En las secciones precedentes he tratado de mostrar como las cuestiones de una metodología de la comprensión en las ciencias sociales remiten a cuestiones de una teoría de la acción orientada al entendimiento. Analizando la problemática de la comprensión (*Verstehen*) hemos obtenido el desideratum de una descripción, en términos de pragmática formal, de los universales de la acción orientada al entendimiento. En lo que sigue voy a mostrar, primero, que el procedimiento de una reconstrucción del saber preteórico puede satisfacer pretensiones teoréticas. En esa reconstrucción nos topamos con un complejo *concepto de mundo* que pertenece al repertorio precientífico de la acción orientada al entendimiento. En el capítulo siguiente trataré de bosquejar brevemente la génesis de ese concepto de mundo.

a) Hablamos de reconstrucción racional en la explicación de significados cuando se trata del significado de conceptos, criterios, reglas, esquemas, presupuestos, etc, empleados intuitivamente y, por cierto, cuando se trata de los componentes formales del saber preteórico con cuya ayuda generamos o mantenemos productos simbólicos y sus contextos. La tarea de una interpretación consiste primariamente en la explicación del contenido o significado manifiesto de una emisión o manifestación; la comprensión reconstructiva, en cambio se endereza a la explicación del significado de estructuras que subyacen a la generación de tales contenidos, es decir, al análisis de estructuras profundas. En los objetos simbólicos podemos distinguir entre estructuras superficiales y estructuras profundas en un sentido similar a como lo hacemos en los fenómenos observables. Para llevar a cabo esta comparación vuelvo una vez más a los dos niveles de realidad con que nos topamos en el mundo de la vida y que distinguí valiéndome de los modos de experiencia que son la observación y la comprensión del sentido. La observación se dirige a objetos y sucesos (o estados) per-

ceptibles; la comprensión, al sentido de las manifestaciones simbólicas. El observador hace en principio su experiencia en solitario, aun cuando la red categorial en que se organizan las experiencias que pretenden objetividad, es compartida siempre ya por varios (o incluso por todos los) individuos. El intérprete, en cambio, al entender el significado hace en principio su experiencia como participante en una comunicación, sobre la base de una relación interpersonal con otros individuos entablada por medio de símbolos —aun cuando fácticamente se esté enfrentando en solitario con un libro, o con un documento, o con una obra de arte. En este lugar no es mi propósito analizar con detalle la compleja relación entre observación y comprensión, sino sólo llamar la atención sobre un aspecto, a saber: la diferencia de planos entre la realidad perceptible y el sentido susceptible de comprensión de un producto simbólico[54]. La experiencia sensorial se refiere inmediatamente a fragmentos de la realidad, la experiencia comunicativa sólo mediatamente:



Este esquema, muy simplificado, refleja tres clases distintas de relaciones:

— Relaciones epistémicas entre actos de experiencia y sus objetos; en este sentido el acto de comprensión versa sobre la expresión simbólica (aquí del enunciado observacional) de forma similar a como el acto de observación versa sobre la realidad;

— Relaciones de exposición de un aspecto de la realidad en un enunciado; en este sentido el enunciado interpretativo refleja el contenido semántico (aquí del enunciado observacional) de forma similar a como el enunciado observacional refleja un fragmento de la realidad;

— Relaciones de expresión de actos intencionales; en este sentido la comprensión (aquí del enunciado observacional) queda tan expresada en el contenido proposicional del enunciado interpretativo como la observación en el contenido proposicional de la oración observacional.

Todas tres clases de relaciones llevan anejos problemas básicos. A mí me interesa el problema de en qué se distinguen las relaciones

[54] Cfr. HABERMAS, en: APEL (1976), p. 184.

epistémicas del observador y del intérprete con sus respectivos objetos, y en qué se distinguen las relaciones expositivas o representativas entre el enunciado observacional y la realidad, por un lado, y la oración interpretativa y la realidad (simbólicamente preestructurada) de otro. De entrada el esquema sólo tiene por objeto ilustrar los distintos niveles de realidad a que se refieren las experiencias sensoriales y las experiencias comunicativas. La diferencia de plano entre realidad perceptible y realidad simbólicamente preestructurada se refleja en el gradiente que se da entre un acceso directo por observación de la realidad y un acceso comunicativamente mediado por comprensión de una manifestación acerca de la realidad. Aquí hemos de tener presente que, como es obvio, las interpretaciones no necesitan limitarse, como en nuestro ejemplo, a oraciones descriptivas. Pueden extenderse a formas simbólicas de otro tipo. Estas, a través de sus contenidos proposicionales, están asimismo ligadas con el primer nivel de realidad, aunque no de forma inmediata como las oraciones descriptivas con que hacemos enunciados sobre algo que tiene lugar en el mundo.

Tanto los enunciados observacionales como los enunciados interpretativos son enunciados asertóricos; y en ambos casos el observador y el intérprete guardan con el mundo una relación tal que el lenguaje en que hacen sus enunciados asertóricos permanece externo al mundo en conjunto. Los enunciados asertóricos guardan una relación externa con el mundo. Y como es obvio, en el mundo a que se refiere un observador con sus oraciones asertóricas no pueden presentarse a su vez enunciados, ni en general estados de cosas dependientes del lenguaje, sino a lo sumo signos de oraciones o «inscripciones», es decir, los sustratos físicos en que se materializan los significados. En cambio, en el mundo a que se refiere el intérprete con sus enunciados interpretativos, tienen que poder presentarse también como estados de cosas enunciados, o dicho con más exactitud: manifestaciones lingüísticas y en general plexos de sentido simbólicamente materializados. En este sentido los planos de realidad 2 y 1, deslindados inicialmente en términos metodológicos, podemos distinguirlos ontológicamente como «mundos» en los que pueden o no pueden presentarse objetos simbólicos. Entonces la diferencia de plano se expresa en que los objetos simbólicos aparecen como entidades en el mundo 2 al tiempo que representan algo del mundo 1 (o al menos, a través de sus contenidos proposicionales, guardan una relación con el mundo 1).

Los mundos 1 y 2 constituyen para Popper dos versiones de «el» mundo, que se distinguen por el grado de complejidad del ente intramundano, y no por la complejidad del propio concepto de mundo. Los mundos 1 y 2 no varían para Popper de acuerdo con la actitud básica que el sujeto adopta según que en términos *objetivantes* se refiera como *observador* a algo en «el» mundo, en términos de *conformidad con las normas* se relacione como *participante en la inte-*

racción con los órdenes institucionales de un mundo social intersubjetivamente compartido, o en *términos autoexpositivos* manifieste ante los observadores algo de su propio mundo interno. Más tarde veremos que estos *tres* mundos constituyen el sistema de coordenadas de la acción orientada al entendimiento. Pero por de pronto sólo hablo de mundo como una categoría cognitiva. Sin embargo, cuando en el próximo capítulo persigamos la génesis lógica que va del concepto abstracto de mundo 1 al concepto de mundo 2, nos percataremos de que este complejo concepto presupone el sistema de mundo externo, mundo de la vida y mundo interno, y lo objetiva como algo en el mundo.

Por de pronto voy a aplicar la distinción entre estructura superficial y estructura profunda a los mundos 1 y 2, para explicar en qué consiste el procedimiento de una reconstrucción sistemática del saber preteórico.

b) Un observador puede describir con la ayuda de una oración asertórica algo del mundo 1. Si no entendemos su descripción, podemos exigir una explicación, bien sea del fenómeno descrito o de la descripción misma. En el primer caso tratamos de saber cómo se produce el fenómeno necesitado de explicación. En el segundo, cómo ha de interpretarse la manifestación (supongamos que) ininteligible del observador. En el primer caso la respuesta puede adoptar la forma de una hipótesis empírica que explica qué relación guarda el fenómeno descrito con otros fenómenos conocidos; en el segundo la forma de una explicación semántica que explica cómo hay que entender la descripción del observador. Ambos tipos de preguntas y respuestas, con tal que se los acometa con radicalidad suficiente, pueden dar lugar a un interés teorético. Consideremos el primer caso.

Si no nos damos por satisfechos con descripciones de éste o aquel fenómeno y con explicaciones *ad hoc* basadas en regularidades empíricas, podemos exigir explicaciones de tipo nomológico. Estas requieren un saber teórico. Dicho en términos generales, el saber teorético se caracteriza por su universalidad y su *status* hipotético. El saber teorético puede expresarse en enunciados de tipo universal. La generalización constituye además el mecanismo de ampliación del saber teorético —el ámbito de validez de las viejas teorías queda restringido por teorías nuevas de carácter más general. Por otra parte el saber teorético se basa en argumentos; se obtiene y revisa comprobando hipótesis, es decir, a base de experiencias que, transformadas en datos, se convierten en ingredientes de la argumentación. Estos criterios pueden bastar para un deslinde provisional de los enunciados teoréticos. Entre estructuras superficiales y estructuras profundas podemos establecer entonces la siguiente distinción: las oraciones descriptivas de un observador aprehenden este o aquel fenómeno o también las regularidades con que tales fenómenos se presentan, las oraciones teoréti-

cas describen estructuras que subyacen a esos fenómenos. Cuanto más generales sean las teorías con cuya ayuda explicamos los fenómenos observados «en la superficie», tanto más «profundo» será su alcance. Dividiendo las oraciones descriptivas en oraciones no-teoréticas de los observadores y en oraciones teoréticas de los participantes en el discurso, y estableciendo una correspondencia entre clases de oraciones y clases de entidades, efectuamos una estilización, bien es verdad que tosca, y ordenamos todo lo que es el caso en fenómenos superficiales y en estructuras subyacentes.

Si queremos establecer una distinción análoga para el mundo 2, tenemos que comprobar si a los enunciados interpretativos de un intérprete cabe contraponerles enunciados teoréticos de igual modo que a los enunciados obsevacionales. Como ejemplo habíamos elegido la interpretación de un enunciado observacional. En este caso, lo que da lugar al interés teorético es el hecho de que la descripción necesita aclaración, y no el hecho de que el fenómeno descrito necesite explicación. Pensemos en el contexto de un experimento científico y supongamos que se trata de la descripción (dependiente de la teoría) del resultado de una medición que resulta decisivo para la discusión acerca de la validez de una teoría. En este contexto pueden plantearse cuestiones semánticas. Ciertamente que aquí domina el interés por la explicación de algo que tiene lugar en el mundo 1; y como el enunciado observacional con que se describe el efecto experimental controvertido guarda una relación externa con ese mundo, las cuestiones semánticas se plantean en el plano metateórico en donde la oración descriptiva del observador sólo puede entrar en consideración como oración y no como entidad perteneciente a un mundo. En el plano metateórico nos movemos fuera del mundo, nos las habemos con objetos extramundanos, con oraciones, pues, que han sido despojadas de su contexto. Otra cosa es lo que ocurre cuando, por ejemplo, un etnometodólogo compara el comportamiento de científicos que registran resultados de mediciones, con la pertinaz práctica observacional de unos vecinos ávidos de novedades. Entonces se trata de la *emisión* de oraciones observacionales, de entidades pertenecientes a un mundo, que por su parte pueden describirse y analizarse. No se me oculta que los procedimientos de aclaración formal de significados revisten gran importancia para las cuestiones metodológicas; pero lo específico de una aclaración de significados teoréticamente orientada sólo puede tornársenos patente si partimos de entidades pragmáticas y no de entidades semánticas, de objetos simbólicos pertenecientes a un mundo y no de oraciones extramundanas. Pero, ¿cómo elevar a un nivel teorético la interpretación de los contenidos manifiestos de tales emisiones o manifestaciones?

De entrada, voy a distinguir entre la etapa preteórica de la comprensión de contenidos y la etapa teorética de la *comprensión recons-*

tructiva, es decir, de la comprensión dirigida a estructuras, sirviéndome para ello de las actitudes del intérprete. Cuando el sentido de un texto, de algo dicho en un diálogo, de un gesto, de una acción, de una obra de arte, de una teoría, de un objeto de uso, de un documento, etc., resulta oscuro, el intérprete trata de explicar el significado del objeto simbólico ininteligible adoptando la actitud que también adopta el lego cuando lee un texto, participa en una conversación o en una empresa cooperativa, contempla una obra de arte, aprende una teoría, utiliza un objeto, etc. Para ello tenemos que ir a menudo más allá de lo que el autor pensó o pretendió, y tomar en cuenta un contexto del que el autor no fue consciente. Interpretar significa ante todo «entender a partir del contexto», pues el intérprete indaga los contenidos semánticos que ponen en relación la manifestación no inteligible con los productos simbólicos familiares de su entorno (de él). Así, puede explicar el significado de expresiones lingüísticas parafraséandolas en el mismo lenguaje o por traducción a otro lenguaje; para ello se sirve, al igual que el lego, de las relaciones de sentido intuitivamente conscientes que se dan dentro del léxico de una lengua o entre los léxicos de dos lenguas. Y el léxico está ligado a su vez a la práctica cotidiana de un mundo de la vida; pues las relaciones simbólicas de sentido quedan también encarnadas en medios extralingüísticos. Es posible que el intérprete haya estilizado la competencia que posee como lego, la competencia de que dispone como miembro de un mundo de la vida, hasta convertirla en una habilidad especial, pero ese intérprete imbuido de hermenéutica se apoya en la misma competencia que el intérprete lego, y ambos comparten la misma actitud.

Esta actitud es la que el intérprete ha de mudar en cuanto trata, no de aplicar el saber intuitivo que posee como miembro de una comunidad de lenguaje y de un mundo social de la vida, sino de reconstruirlo. Entonces el intérprete aparta la mirada de la superficie del producto simbólico (siguiendo con nuestro ejemplo: de la descripción ininteligible que hace el observador); ya no mira «intentione recta» a través de la manifestación y su contenido proposicional a algo perteneciente al mundo, sino que trata, «intentione obliqua» de horadar la superficie del producto simbólico y de mirar dentro de él para reconstruir las reglas conforme a las cuales los sujetos capaces de lenguaje y de acción pueden producirlo y entenderlo. La explicación del significado ya no se endereza al contenido del acto de habla que en nuestro caso ejecuta un determinado observador en una determinada situación con la ayuda de una oración descriptiva, sino a la conciencia de regla *(Regelbewusstein),* en virtud de la cual, los sujetos capaces de lenguaje y de acción pueden producir en general tales manifestaciones. Tal *conciencia de regla* representa estructuras subyacentes que el lego ha de dominar intuitivamente para poder generar manifestaciones simbólicas correctas. Ahora bien, parece claro que una expli-

cación de la conciencia de regla de los sujetos capaces de conocimiento, capaces de lenguaje y capaces de acción ha de penetrar a través de la superficie de los contenidos manifiestos de aquello que se presenta en el mundo 2, de forma parecida a como la descripción teorética ha de pasar por detrás de los fenómenos superficiales del mundo 1. Pues aquí, al igual que allí, sólo cabe hablar de estructuras profundas si la comprensión de esas estructuras conduce a un saber que ofrezca las características del saber teorético, conviene a saber: universalidad y *status* hipotético. Con el procedimiento de la comprensión reconstructiva sólo podemos asociar una pretensión teorética si tal procedimiento posibilita el crecimiento de un saber de tipo general, que discurra por vía de argumentación y sea controlable mediante datos.

No toda descripción de una conciencia de regla cumple las condiciones de una descripción teorética. Para que se cumplan esas condiciones, no puede tratarse de la descripción de una capacidad particular, de un *know how* cualquiera. Cómo se monta en bicicleta o se juega al ajedrez, pueden explicarlo los ciclistas o los jugadores de ajedrez avezados reflexionando sobre las reglas que intuitivamente manejan y que habitualmente observan sin reflexionar sobre ellas, y formulándolas como tales reglas. Pero esta explicación de un determinado *know how* no requiere todavía en modo alguno una explicación que lleve aneja una pretensión teorética. Esta sólo se torna necesaria cuando se trata de un *know how* de tipo universal o categorial, de un saber implícito que subyace por su parte a la producción de un *know that*. Nuestro ejemplo de un enunciado observacional que en un caso es pronunciado por un científico, y en otro por un vecino ávido de novedades, resulta favorable a este respecto.

En nuestro caso lo que el autor quiere decir con su manifestación y lo que un intérprete entiende del contenido de ella, es un *know that de primer nivel*. El autor, en la medida en que su manifestación está correctamente formada y es, por tanto, una manifestación inteligible, la ha producido conforme a determinadas reglas o en virtud de determinadas estructuras. Maneja el sistema de reglas de su lengua y sabe emplearlas con propiedad en un determinado contexto, tiene de ese sistema de reglas un saber preteórico que en todo caso basta para poder hacer la manifestación en cuestión. Esta conciencia implícita de regla es un *know how*. El intérprete teoréticamente orientado, que no sólo quiera hacer por su parte uso del saber implícito del hablante competente, sino que quiera entenderlo, tiene que convertir ese *know how* en un saber explícito, es decir, en un *know that de segundo nivel*. Esta es la tarea de la *comprensión reconstructiva*, es decir, de una explicación del significado en el sentido de una reconstrucción racional de las reglas generativas que subyacen a la producción de las formas simbólicas.

Tales propuestas de reconstrucción se enderezan a ámbitos de sa-

ber preteórico, es decir, no a cualesquiera opiniones implícitas de un autor, sino a un presaber intuitivo acreditado en la construcción de productos simbólicos correctos. La conciencia de regla del hablante competente actúa, por ejemplo, en punto a la gramaticalidad de las oraciones, como instancia de evaluación. Mientras que la comprensión de contenidos se endereza a cualesquiera manifestaciones, la comprensión reconstructiva sólo se refiere a la generación de objetos simbólicos que los propios sujetos competentes califican de «ejemplares» o de «bien construidos». Así por ejemplo, la teoría de la sintaxis, la lógica de enunciados, la teoría de la ciencia, la ética, se refieren, respectivamente, a muestras de oraciones sintácticamente *bien* formadas, de enunciados *correctamente* construidos, de teorías *bien* confirmadas y de soluciones de conflictos, moralmente *irreprochables,* para reconstruir las reglas conforme a las cuales son generados estos productos simbólicos. Si el saber preteórico que ha de reconstruirse expresa una capacidad universal, una competencia (o competencia parcial) cognitiva, lingüística o interactiva de tipo *universal,* lo que empieza como explicación del significado acaba en una reconstrucción de competencias de la especie. Estas reconstrucciones pueden compararse en su alcance y en su *status* con teorías generales.

c) Para hacer plausible la pretensión teorética que vinculamos al procedimiento de la comprensión reconstructiva, he opuesto al mundo de las cosas y sucesos observables el mundo de las manifestaciones inteligibles, he comparado la descripción empírica de un observador con la interpretación de un intérprete y he propuesto distinguir en ambos mundos entre estructuras superficiales y estructuras profundas. Las estructuras que subyacen a los fenómenos observables son aprehendidas con la ayuda de teorías, y las estructuras que subyacen a los objetos simbólicos susceptibles de comprensión son aprehendidas por vía de reconstrucción racional de competencias universales. Esta puesta en paralelo de los mundos 1 y 2 es útil cuando se quiere justificar las experiencias comunicativas como base para la obtención de saber teorético y se quiere mostrar que la comprensión de objetos simbólicos en el sentido de una interpretación de contenidos puede ser radicalizada hasta quedar convertida en una comprensión de propiedades formales. Por eso hemos hablado de comprensión reconstructiva en general, de reconstrucción sistemática de un saber preteórico en un sentido general. Pero, cuando lo que queremos es caracterizar el enfoque pragmático-formal, es menester distinguir entre la reconstrucción de las condiciones generales del conocimiento y el análisis formal de las acciones. Con este fin conviene acentuar las diferencias y no los paralelos que se dan entre los mundos 1 y 2.

Por un lado podemos con toda razón entender la manifestación de un observador$_1$ como algo en el mundo, de forma parecida a co-

mo entendemos como algo en el mundo el proceso que el observador describe con la ayuda de una oración descriptiva. Pues otro observador$_2$ puede por su parte describir el comportamiento del observador$_1$ *interpretando* qué es lo que éste ha hecho o dicho. Aun cuando, como vamos a suponer, el segundo «observador», en tanto que intérprete, se base en otro modo de experiencia que el primero y no reproduzca una observación en sentido estricto sino una interpretación, ambos hablantes utilizan para esa reproducción oraciones asertóricas. Y a oraciones asertóricas hacemos referencia cuando definimos el mundo como «todo lo que es el caso». Por otro lado, a la expresión E_x donde E designa la existencia de un estado de cosas x, le damos un sentido categorial distinto según que x sea un estado observable o una manifestación inteligible. En ambos casos x se refiere a una entidad que sólo bajo determinadas descripciones tiene lugar «como algo» en el mundo; pero cuando esa descripción está formulada en un lenguaje de cosas y sucesos, a la expresión de que algo se presenta, acaece, existe o tiene lugar, etc. en el mundo asociamos un *sentido distinto* que cuando la descripción está formulada en un lenguaje en que se permiten expresiones que designan sujetos capaces de lenguaje y de acción o que se refieren a las manifestaciones de éstos.

La diferencia no trivial que se da entre los significados que la expresión «mundo» tiene en ambos contextos, depende de cómo se ha el hablante acerca del mundo al hacer con la ayuda de una oración asertórica un enunciado sobre algo en el mundo. En el primer caso el hablante supone que se halla en una relación exclusiva con el mundo, en el segundo esta relación externa no es del todo unívoca. El observador supone que se halla situado frente al mundo, que se ha externamente acerca de él; en cambio, el intérprete supone que en cierto modo *pertenece también* al mundo. Con los objetos simbólicos que describe lo une todavía un resíduo de la intersubjetividad que caracteriza a la convivencia con aquellos sujetos con los que ha de tratar comunicativamente si quiere entender sus manifestaciones. El mundo en que se presentan los objetos simbólicos, porta consigo connotaciones de un mundo de la vida en que las relaciones de sentido son intersubjetivamente compartidas por los pertenecientes a él. Ello no obstante, el mundo 2 no es idéntico al mundo de la vida del que el hablante procede o al que se aplica como intérprete. Pues también el intérprete adopta, al emitir una oración asertórica sobre algo en el mundo, una actitud objetivante frente a los componentes del mundo de la vida a que pertenece en la actitud realizativa *(performative Einstellung)* de un participante en la comunicación.

Antes de entrar en esta tesis voy a discutir una objeción que podría hacerse contra el deslinde intuitivo que he hecho de los mundos 1 y 2. ¿Es en general correcto hablar de posición extramundana de un observador respecto al mundo en que se presenta el fenómeno ob-

servado o existe el estado de cosas descrito? Cuando en una calle avisamos a un peatón gritándole, «que viene un coche», en modo alguno suponemos que el peatón amenazado, el coche a que nos referimos y la situación de tráfico en general tengan lugar en un mundo que simplemente tengamos delante como un mundo objetivo. Pero este ejemplo sólo muestra que las observaciones vienen integradas a menudo en contextos de interacción del mundo de la vida, quedando con ello conectadas con la comprensión que de la situación tiene un intérprete, para el que, como tal, precisamente no hemos postulado una relación unívocamente externa con el mundo objetivo. Cuando un peatón avisa a otro de una situación de tráfico peligrosa, ambos se entienden, como miembros de un mundo social de la vida, acerca de algo que tiene lugar en el mundo. El que, *en tanto que observadores,* se hallen en relación externa con el mundo en que tiene lugar ese suceso crítico, se torna claro en cuanto arrancamos a los implicados de los contextos de su mundo de la vida y los reducimos a su papel de observadores. Cuando efectuamos ese proceso de abstracción, ni siquiera nos queda al cabo el acto de observación o de descripción, sino sólo la oración asertórica empleada con fines descriptivos. Y esta oración no puede pertenecer ella misma al mundo en que tiene lugar lo que esa oración reproduce, o en todo caso no puede pertenecer al mundo como oración, sino, a lo sumo, como un conjunto ordenado de signos en que la oración se materializa.

No deja de ser interesante que no podamos separar de la misma forma de los contextos del mundo de la vida el papel descriptivo del intérprete cuando consideramos aisladamente la *oración interpretativa* que emplea en su labor. Bien es verdad que esa oración interpretativa, en tanto que oración asertórica, está en una relación externa con el mundo, pero esta abstracción, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las oraciones observacionales, no hace otra cosa que eliminar el sentido pragmático-formal de las oraciones interpretativas. Las interpretaciones sirven para salvar dificultades de entendimiento; aseguran la intersubjetividad del entendimiento entre los miembros de un mundo de la vida. Una interpretación explica el significado de elementos o estructuras de un mundo de la vida que pueden ser extraños al intérprete en virtud de una gran distancia cultural o temporal, pero que no pueden serle del todo externos. Antes bien, el intérprete ha de suponer que pertenece, a lo menos virtualmente, al mundo de la vida en que se presenta el *interpretandum,* porque su interpretación sólo puede tener buen suceso en la medida en que supera la sima entre el mundo de la vida del intérprete y el mundo de la vida de su interpretandum. Pero si el *rol descriptivo* del intérprete no puede separarse de su *rol comunicativo* tan netamente como el del observador, la oración empleada en la interpretación queda más estrechamente entretejida con el acto de interpretación que la oración observacional

con el acto de descripción. El acto de interpretación une al intérprete y a su manifestación con el contexto de comunicación en que el interpretandum se origina; con la oración asertórica empleada en la interpretación adopta el intérprete una postura que le permite considerar los componentes y estructuras de un mundo de la vida, a los que somete a interpretación, como algo perteneciente al mundo objetivo. El mundo 2 resulta, pues, de una asimilación del mundo de la vida categorizado en actitud realizativa al sistema de referencia de «el» mundo, mundo para el cual sólo se dispone inicialmente del concepto de mundo 1. Voy a razonar esta tesis en forma de una génesis lógica del concepto «natural» de mundo que han de suponer «siempre ya» los sujetos al actuar comunicativamente. El concepto de un mundo en que pueden ser objetivados los componentes y estructuras del propio mundo de la vida (y de los mundos de la vida extraños), pertenece al sistema de referencia, intuitivamente dominado, de la acción orientada al entendimiento. De esta porción del saber preteórico parten las ciencias sociales comprensivas para construir sus respectivos ámbitos objetuales.

5. ACERCA DE LA GENESIS LOGICA DEL CONCEPTO DE «MUNDO»: UN BOSQUEJO

Partiendo del concepto más abstracto, y, por consiguiente, más pobre de mundo, voy a elevarme progresivamente a un concepto de mundo que sea lo bastante complejo como para cumplir los presupuestos universales y necesarios bajo los que un sujeto, al actuar comunicativamente, pueda interpretar con el suficiente poder de resolución cualesquiera objetos simbólicos. Tal génesis lógica puede efectuarse en siete pasos. Voy a bosquejar esos pasos lo bastante como para que quede claro a qué ámbito de saber preteórico ha de apuntar una reconstrucción de las condiciones del entendimiento posible, es decir, una descripción pragmático-formal de los universales de la acción orientada al entendimiento...

CUADERNOS DE FILOSOFIA Y ENSAYO

Director: MANUEL GARRIDO

Javier Aracil: *Máquinas, sistemas y modelos.*
José Luis L. Aranguren: *Propuestas morales* (2.ª ed.).
Y. Bar-Hillel y otros: *El pensamiento científico.*
Mario Bunge: *Controversias en física.*
Mario Bunge: *Economía y filosofía* (2.ª ed.).
Mario Bunge: *Intuición y razón.*
J. N. Crossley y otros: *¿Qué es la lógica matemática?*
Manuel Cruz: *Del pensar y sus objetos.* Sobre Filosofía y Filosofía contemporánea.
Charles Darwin: *Ensayos sobre el instinto.*
Félix Duque: *Filosofía de la técnica de la naturaleza.*
Javier Esquivel y otros: *La polémica del materialismo.*
Andrew Feenberg: *Más allá de la supervivencia. El debate ecológico.*
Paul Feyerabend: *Adiós a la razón.*
Paul Feyerabend: *¿Por qué no Platón?*
Gottlob Frege: *Investigaciones lógicas.*
Sigmund Freud: *Compendio del psicoanálisis.*
Jürgen Habermas: *Ciencia y técnica como "ideología".*
Jürgen Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos.*
Hans Hermes: *Introducción a la computabilidad.*
José Jiménez: *La estética como utopía antropológica.* Bloch y Marcuse.
L. Kolakowski: *Si Dios no existe...* Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada Filosofía de la Religión.
Ramiro Ledesma Ramos: *La filosofía, disciplina imperial.*
Benson Mates: *Lógica de los estoicos.*
H. O. Mounce: *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein.*
Carlos P. Otero: *La revolución de Chomsky. Ciencia y sociedad.*
Karl R. Popper: *Sociedad abierta, universo abierto.*
José Sanmartín: *Una introducción constructiva a la teoría de modelos* (2.ª ed.)
A. M. Turing, H. Putnam y D. Davidson: *Mentes y máquinas.*
A. N. Whitehead: *La función de la razón.*